Jordi Solé Blanch y Asun Pié Balaguer (coords.)

Políticas del sufrimiento y la vulnerabilidad

76 Icaria Antrazyt

Icaria Antrazyt

Jordi Solé Blanch, profesor de la UOC. Autor de *Imaginarios de la juventud* (UOC, 2015), coordina el Laboratorio de Educación Social de la UOC.

Asun Pié Balaguer, profesora de la UOC. *Autora de Pedagogías Radicales de (la) locura* (UOC, 2018), sus investigaciones se centran en el campo de los Estudios Feministas de la Discapacidad.

Silvia L. Gil, investigadora del Dpto. de Filosofía e Historia de la Universidad de Alcalá de Henares. Autora de *Nuevos feminismos* (Traficantes de Sueños, 2011), está especializada en filosofía contemporánea, teoría feminista y pensamiento político.

Antonio Madrid Pérez, profesor de Derecho en la UB. Autor de *La política y la justicia del sufrimiento* (Trotta, 2010), estudia la relación entre el sufrimiento, el derecho y la política. Coordina el proyecto dret al Dret (UB).

Ester Jordana Lluch, profesora asociada en Bau, Centro Universitario de Diseño, la UB y la UOC. Autora de la tesis *Être autrement: el ser como transformación en Michel Foucault* (2017), investiga en torno a los vínculos entre el pensamiento crítico contemporáneo, la estética y la política.

José Ramón Ubieto, psicólogo clínico y psicoanalista. Profesor colaborador de la UOC. Su último libro, junto a M. Pérez Álvarez, es *Niñ@s hiper. Infancias hiperactivas, hipersexualizadas, hiperconectadas* (Ned Ediciones, 2018).

La colección Antrazyt pretende ser una herramienta imprescindible para la comunidad universitaria, estudiosa, gestora política y social, y todas aquellas personas interesadas en profundizar en la temática que ofrece cada libro.
Antrazyt recoge trabajos sobre aspectos de la realidad social, histórica o presente, y apuntes para el desarrollo de otros posibles modelos.

Jordi Solé Blanch y Asun Pié Balaguer (coords.)
Silvia L. Gil, Antonio Madrid,
Ester Jordana y José Ramón Ubieto

POLÍTICAS DEL SUFRIMIENTO Y LA VULNERABILIDAD

Icaria Antrazyt
ANÁLISIS CONTEMPORÁNEO

Este libro ha sido impreso en papel 100% Amigo de los bosques, proveniente de bosques sostenibles y con un proceso de producción de TCF (Total Chlorine Free), para colaborar en una gestión de los bosques respetuosa con el medio ambiente y económicamente sostenible.

Diseño de la cubierta: Adriana Fàbregas

Adaptación gráfica de la cubierta: Kris Barnolas
Fotografía de: Conanil

Primera edición: septiembre de 2018

ISBN: 978-84-9888-846-1
Depósito legal: B 14443-2018

Fotocomposición: Text Gràfic

Impreso en ULZAMA (Navarra)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN
HACER POSIBLE LA VIDA

Jordi Solé Blanch y Asun Pié Balaguer

Sabemos que la vida no está garantizada de antemano. Existen una serie de condiciones previas necesarias para que esta pueda emerger y sostenerse, revelando así el carácter político del vivir humano. En las condiciones actuales, donde el neoliberalismo produce sufrimiento y precariedad como forma de regulación social y política,[1] la vida se enfrenta a su propia negación, pero también al desarrollo de las potencialidades humanas como forma de resistencia para hacer la vida posible y deseable.

Existe, además, una relación directa entre la condición precaria de la vida, el sufrimiento y la vulnerabilidad del cuerpo. Forma parte de la dimensión socio-ontológica de la vida y los cuerpos.[2] Esta relación viene anudada, a su vez, por los cuidados esenciales que requiere la vida y que, por lo tanto, nos vincula a los demás. Sin embargo, las formas de organización de nuestras sociedades, desde las que se promueve una vida (imposible) completamente autónoma,

1. Lorey, I. (2016). *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad.* Madrid: Traficantes de Sueños.

2. Véase Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia.* Buenos Aires: Paidós; así como Butler, J. (2009). *Marcos de guerra: las vidas lloradas.* Barcelona: Paidós.

niegan esa parte de la vida que está ligada a la necesidad de los otros, la dependencia mutua y la misma caducidad humana.

La gestión de lo humano en el pasado y el presente, la imposición de unas condiciones existenciales que precarizan la vida, las violencias múltiples que se producen en el seno de nuestras sociedades y los crecientes sufrimientos que padecemos nos han empujado a preguntarnos por aquello que nos pasa. Y aquello que nos pasa no es sencillo de abordar porque requiere de un análisis complejo de todas las variables que condicionan nuestra situación actual. Judith Butler lo plantea en los siguientes términos: ¿qué es lo que permite que algunas vidas sean vivibles en su precariedad y otras no? El modo en el que nos hemos representado lo humano —nos dice Butler— condiciona las posibilidades de abrir otros caminos desde los que pensar la vida en su totalidad y preguntarnos, así, por qué unas vidas valen más que otras y qué es lo que cuenta en esta valoración.[3]

La manera de catalogar algunas vidas como inferiores debido a su diversidad funcional (discapacidad) puede decirnos algo a la hora de analizar estas cuestiones.[4] Las personas con discapacidad han sido un grupo oprimido y estigmatizado históricamente en base a la idea de ser poseedores de una serie de rasgos *fundamentalmente* diferentes al resto.[5] La vulnerabilidad o la dependencia formarían parte de esos rasgos.[6] Sin embargo, todos somos seres ontológicamente

3. Butler, J. (2008). *Vulnerabilitat, supervivència.* Barcelona: CCCB.

4. Pié, A. (2014). *Por una corporeidad postmoderna. Nuevos tránsitos sociales y educativos para la interdependencia.* Barcelona: Editorial UOC.

5. Pié, A. y Planella, J. (2012). *Militancia y diversidad funcional.* Barcelona: Editorial UOC.

6. Beckett, Angharad E. (2006). *Citizenship and Vulnerability. Disability and Issues of Social and Political Engagement.* Londres: Palgrave Macmillan.

vulnerables e inseguros que vivimos en un entorno incierto, ante el cual no podemos responder mediante actos individuales y aislados;[7] aunque aspiramos a vivir en una ficción de invulnerabilidad. Para sostener esa ficción, tendemos a proyectar la «vulnerabilidad» como rasgo exclusivo de determinados colectivos, que convertimos en «objetos de rechazo» y exclusión.[8] Asimismo, creamos unas instituciones sociales inmunitarias, orientadas a perseguir y borrar la vulnerabilidad intrínseca de cualquier ser humano a costa de producir violencia a distintos niveles.[9]

La historia de persecución, discriminación y olvido que han vivido algunos colectivos, sobre todo las personas categorizadas como discapacitadas, está relacionada con un rechazo casi ancestral en torno a la vulnerabilidad. Ahora bien, lo que se ha puesto especialmente de manifiesto con la crisis económica y social (que es una crisis de fundamento de occidente), es que la vulnerabilidad y la dependencia, asociada a «los otros», nos pertenece a todos. No existe la autosuficiencia y la autonomía del sujeto soberano, si no la continuidad entre los cuerpos (con y sin discapacidad).

Sin duda, la conciencia en torno a nuestra propia vulnerabilidad también ha venido propiciada por la fuerte erosión generada por el neoliberalismo, que ha impuesto un orden social marcado por la miseria, la explotación y la injusticia. La degradación generalizada de las condiciones de vida ha

---

7. Turner, Bryan S. (2006). *Vulnerability and Human Rights. Pennsylvania: The* Pennsylvania State University.

8. Véase Nussbaum, Martha C. (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley.* Buenos Aires: Katz Editores; así como Nussbaum, Martha C. (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión.* Barcelona: Paidós.

9. Esposito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica.* Barcelona: Herder.

conectado realidades diversas entre sí, propiciando el surgimiento de una idea de *precariado* común,[10] de orfandad colectiva. Esta precariedad común nos permite ampliar la mirada en torno a la vulnerabilidad. Posibilita un espacio para pensarla y un lugar social para su problematización. Tal y como dice Silvia L. Gil, «pensar la vulnerabilidad surge como necesidad frente al omnipotente relato de autosuficiencia en el capitalismo contemporáneo. Aquel que afirma que la vida es un camino individual, no compartido. Pero también frente a la mercantilización de nuestra fragilidad».[11]

Nuestro tiempo rechaza la vulnerabilidad humana, negando nuestra fragilidad constitutiva, la finitud, el límite. Si cada momento histórico ha utilizado dispositivos de control para producir sujetos acordes a su racionalidad gubernamental, el rechazo actual en torno a la vulnerabilidad, su radical impopularidad, está directamente relacionada con la centralidad que toma el capital frente a la vida. En efecto, nuestra vida solo adquiere significado si está marcada por el capital, por eso se nos emplaza a gestionarla, a trabajar nuestra propia vida.[12] Ahora bien, tal y como ha denunciado el feminismo, el proceso de valorización del capital solo puede entrar en contradicción con la sostenibilidad de la vida, que establece una amenaza constante sobre ella

---

10. Véase Standing, G. (2013). *El precariado. Una nueva clase social.* Barcelona: Editorial Pasado y Presente; así como Standing, G. (2014). *El precariado. Una carta de derechos.* Madrid: Capitán Swing.

11. Gil, Silvia L. (2013, 12 de diciembre). ¿Cómo hacer de la vulnerabilidad una arma para la política? *Periódico Diagonal.* Recuperado de: https://www.diagonalperiodico.net/blogs/vidasprecarias/como-hacer-la-vulnerabilidad-arma-para-la-politica.html

12. Véase López Petit, S. (2009). *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad.* Madrid: Traficantes de Sueños; así como López Petit, S. (2014). *Hijos de la noche.* Barcelona: Bellaterra.

e impone los mecanismos a través de los cuales unas vidas devienen más dignas que otras.[13]

En este contexto, se ha impuesto una ideología de la positividad que no deja lugar para el desfallecimiento. Bajo la consigna del emprendimiento, nada puede entorpecer el dinamismo social.[14] Sin embargo, el exceso de positividad y la lógica del *Do it yourself* producen —tal y como afirma Byung-Chul Han—[15] una sociedad del cansancio, aunque ese cansancio se oculta por efecto de la misma positividad: *sonríe o muere.*[16] ¿Hasta dónde está permitido, entonces, sufrir?

En este libro queremos poner en juego la potencia resistente del no-poder-querer-más; es decir, la posibilidad de parar y dejar de construirnos desde la lógica del hacer productivo y el ideal de la autosuficiencia. Si los canales de gestión del sufrimiento y la vulnerabilidad (medicalización y psicologización, institucionalización, literatura de autoayuda, etc.) aspiran a reparar individualmente los desajustes del sujeto autoproductivo e imposibilitan su visibilidad, ¿es posible apropiarse de ese sufrimiento para convertirlo en un arma política? ¿Podemos hacer de la vulnerabilidad común una fuerza compartida? ¿Qué papel pueden jugar los profesionales del campo social y de la salud en la articulación de una «gramática política» capaz de abrir espacios de intervención colectiva? ¿De qué forma podríamos impulsar experiencias de politización del malestar social? Estas son

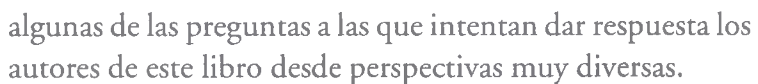
---

13. Pérez Orozco, A. (2014). *Subversión feminista de la economía. Apuntes para un debate sobre el conflicto capital-vida.* Madrid: Traficantes de Sueños.

14. Perán, M. (2015). *Indisposició general. Assaig sobre la fatiga.* Barcelona: Ajuntament de Barcelona.

15. Byung-Chul Han (2012). *La sociedad del cansancio.* Barcelona: Herder.

16. Ehrenreich, B. (2011). *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo.* Madrid: Turner.


algunas de las preguntas a las que intentan dar respuesta los autores de este libro desde perspectivas muy diversas.

El primer capítulo corre a cargo de Asun Pié. Con el título «Abrir sufrimientos para habitar la vida» plantea el conflicto capital-vida desde la perspectiva feminista. Puesto que las políticas neoliberales atacan la vida y generan sufrimiento, Pié apuesta por la articulación de un nuevo discurso que hable desde la vida y el propio sufrimiento. Para ello, hay que elaborar un sentido (político) de ese sufrimiento a fin de convertirlo en la palanca de una fuerza colectiva. En su propuesta, Asun Pié nos emplaza a «hacer política del dolor» siguiendo la estela de la *epistemología feminista* de Audre Lorde y la *teoría queer* en la pedagogía social, dos de los temas de estudio con los que lleva trabajando en los últimos años. En ambos casos se plantea la necesidad de hacer emerger significados propios en torno a lo que nos pasa, sobre todo cuando aquello que nos pasa produce dolor. Apelar, en definitiva, a la narratividad del dolor para convertirlo en una herramienta de resistencia.

En el segundo capítulo, Silvia L. Gil realiza un análisis feminista en torno a la noción de «vulnerabilidad» para extraer toda su potencia política. Desde esta perspectiva, repensar el concepto de vulnerabilidad contribuye a cuestionar los fundamentos de un relato civilizatorio que está en crisis en la medida que nos hallamos en un tiempo histórico sin precedentes en el nivel de destrucción de la vida humana y del planeta. A su vez, la crisis afecta también a los valores y maneras de pensar la vida que sostenía la lógica masculinizada hegemónica en Occidente. Por este motivo, recuperar el concepto de «vulnerabilidad» no solo sirve para manifestar un rechazo frontal a las condiciones de vida que

impone el neoliberalismo, sino también para repensar los espacios políticos desde una nueva ontología de los cuerpos que asume la condición precaria y vulnerable de nuestra existencia. En este sentido, y tal como sostiene la autora:

> Desplegar la vulnerabilidad por encima de la victimización hacia su potencia política pasa por vincularla con las propuestas feministas, desde el convencimiento que allí se encuentran claves originales e imprescindibles para repensar nuestro mundo.

El tercer capítulo, escrito por Antonio Madrid, analiza las funciones que cumplen hoy los términos «vulneración» y «vulnerabilidad» en la gestión socio-política del sufrimiento humano. Hablar de «vulnerabilidad» o «persona o colectivo vulnerable» ha acabado por reemplazar el término «vulnerar» y sus derivados, naturalizando así —en palabras del autor— «la desigual vulnerabilización de las personas, al tiempo que ocultan el diseño y el funcionamiento de las estructuras y lógicas de explotación». Desde una perspectiva filosófica-jurídica, Antonio Madrid critica la pretensión de *asepsia socio-política* con la que se ha utilizado el término «vulnerabilidad» desde que, a partir de los años noventa, empieza a aparecer en trabajos académicos e informes del Banco Mundial y otros organismos estatales e internacionales. El uso del término «vulnerable», a su vez, dibuja una realidad neutra mientras esquiva conceptos más fuertes y definidos a la hora de explicar y denunciar contextos generadores de desigualdad e injusticia. Ante la ambigüedad e imprecisión en el uso de estos términos, Antonio Madrid apunta la necesidad de identificar «los agentes (estatales o privados)

que impulsan, establecen y defienden mecanismos injustos que generan desprotección o desigualdad», señalando así la *vulnerabilización* de la persona y no su vulnerabilidad. Las consecuencias de este giro posibilitan, tal y como afirma el autor, «la atribución de responsabilidades acerca del daño real o potencial que sufren o pueden sufrir determinadas personas», así como «[...] la preexistencia de una expectativa de no ser dañado en forma de expectativa reconocida y protegida mediante mecanismos públicos, que pueden ser estatales o sociales». Así pues, antes que centrarnos en la vulnerabilidad de las personas deberíamos focalizar nuestra atención en las fuentes de vulneración, es decir, las causas que generan el daño, así como los sistemas de prevención y protección que deben removerse para hacer frente a las vulnerabilidades.

El cuarto capítulo sitúa el análisis en torno al malestar social. Ester Jordana, autora del texto, nos habla de este malestar como la expresión de una historia colectiva de dolor compartido que se manifiesta en cada cuerpo particular. El malestar que se revela en cada cuerpo nos conmina a situar la vida como problema político. ¿De qué manera los profesionales del campo social y de la salud pueden pensar y afrontar la dimensión política de ese malestar? Ester Jordana propone en su trabajo un doble recorrido. En primer lugar, y valiéndose de la «caja de herramientas» foucaultiana, la autora se interroga en torno a la dimensión política de la enfermedad y su funcionamiento social teniendo en cuenta los regímenes de verdad, modos de gubernamentalidad y formas de relacionarse con uno mismo que cada sociedad establece a la hora de definir la «normalidad». En este sentido, el análisis de las políticas estatales desplegadas por el

neoliberalismo, que desplazan la problemática de la seguridad social (y, por tanto, el problema biopolítico del «hacer vivir» y «dejar morir») del Estado al mercado, permite a la autora trazar el desarrollo de la gubernamentalidad del malestar en la época contemporánea. En segundo lugar, y desde una perspectiva propositiva, la revisión que hace la autora de algunas propuestas feministas —siguiendo la estela de los capítulos de Asun Pié y Silvia L. Gil— ofrece la posibilidad de centrar la atención en aquellas estrategias que, desde la lógica de los cuidados y sus infraestructuras, ofrecen puntos de apoyo y estructuras de resistencia para hacer frente al malestar social.

En el quinto capítulo, Jordi Solé expone las particularidades de un régimen de existencia dirigido por la lógica neoliberal capaz de penetrar en la estructura de nuestros deseos hasta hacerla estallar. Así lo demuestran las demandas y padecimientos que los profesionales del campo social y de la salud atienden día tras día, dando cuenta de un malestar social creciente. En efecto, las personas enferman, sufren, desfallecen... Esos profesionales que atienden la diversidad de síntomas que encarna hoy la impotencia son emplazados a tratar a los sujetos desde la lógica neoliberal individualizadora. El poder, en la actualidad, se viste de terapeuta a fin de neutralizar el conflicto social que se esconde tras el sufrimiento. En contra de esta lógica, Solé reflexiona sobre las posibilidades de construir una posición política que permita a los profesionales del campo social salir del modelo terapéutico y privatizador de la «asistencia» e interrogarse, así, sobre el sentido que puede adoptar nuestro compromiso cuando nos hacemos cargo del sufrimiento del otro como un «problema común».

Finalmente, el último capítulo del libro lo cierra el texto de José R. Ubieto. Debemos aclarar que su trabajo sirvió para inaugurar la VI Jornada de Educación Social organizada por la Universidad Oberta de Catalunya el 27 de mayo de 2017. Aquel encuentro, dirigido principalmente a educadores y educadoras sociales y a profesionales del campo social y de la salud, ha servido para revisar y actualizar los trabajos que allí se presentaron. En este sentido, la aportación de José R. Ubieto situó la cuestión del «deseo» en los profesionales que atienden el sufrimiento de los otros y el malestar social. El texto que recogemos aquí nos devuelve, en primer lugar, la pregunta que nos hacíamos en aquella jornada («¿Hasta dónde está permitido sufrir?»). José R. Ubieto se vale de las herramientas teóricas y una larga trayectoria profesional como psicoanalista para dar respuesta a esa pregunta y recordarnos que, más allá de la gestión social que cada época haya hecho del sufrimiento (y en la nuestra, hay que decirlo, vivimos atados a la promesa de maximización del goce), el sufrimiento siempre retorna. En segundo lugar, José R. Ubieto interpela directamente al mundo profesional a fin de pensar qué política del sufrimiento podríamos darnos. Puesto que el dolor es inherente a nuestra existencia, en lugar de ofrecer soluciones que apuntalan la «normalidad» del sujeto por diferentes vías, José R. Ubieto propone enfrentar el sufrimiento sin impedir la existencia del deseo; del deseo del otro, pero también el deseo propio que, desde un punto de vista profesional, «[...] nos orienta, a diferencia del sufrimiento, a la hora de establecer un vínculo con otros porque nos permite generar transferencia de trabajo alrededor de un interrogante».

Como se ha podido observar, el texto que tiene el lector en sus manos permite ensamblar miradas y discursos muy

diversos en torno a la «vulnerabilidad» y el «sufrimiento» de los sujetos. El objetivo es ofrecer algunas herramientas de análisis para orientar el trabajo social entendido en un sentido amplio, así como promover un sentido del compromiso que haga de la sostenibilidad de la vida el centro de la dignidad humana.

Enero de 2018

I. ABRIR SUFRIMIENTOS PARA HABITAR OTRA VIDA

Asun Pié Balaguer

> Hemos crecido y nos hemos criado en una sociedad que ignora y niega la muerte, la pérdida y el sufrimiento. Una sociedad en la que estar enfermo es un fracaso, ser vulnerable es de idiotas y hacerse vieja antinatural.[1]

Crisis de fundamentos

En sus recorridos plurales, los estudios feministas (economía feminista, ecofeminismo, *feminist disability studies*, ética de los cuidados, etc.) vienen interrogándose sobre la sostenibilidad de la vida en nuestras sociedades occidentales. La última crisis económica no supuso el inicio de estos interrogantes sino un estallido más dentro de una crisis mucho más amplia y lejana:

> El problema es el conflicto capital-vida que el estallido pone en evidencia y que, aunque se identifica con la financiarización de la economía, no surge con ella. Este conflicto no puede reducirse a una mejor o peor regulación de los mercados, sino que atraviesa el conjunto de la estructura socioeconómica y, en un sentido más amplio, todo el proyecto modernizador, que incorpora además de mecanismos socioeconómicos, mecanismos de re-construcción de subjetividades.[2]

1. Alegre, M. y Pérez, N. (2012). *Després del foc*. Libro autoeditado, cit., p. 5.
2. Pérez Orozco, A. (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños, cit., p. 65.

La cuestión es que la política actual y sus modos de organización social atacan el centro de la vida misma.

> La perversión está en el modelo de desarrollo en sí mismo y esta es una opción histórica y política que podemos transformar. El problema a solucionar no es cómo recuperar los índices bursátiles, ni siquiera las tasas de empleo, sino cómo salimos del desarrollo y hacia dónde vamos.[3]

El problema, por tanto, es de crisis civilizatoria en toda su extensión y no únicamente relacionada con los efectos de un capitalismo desbocado, aunque obviamente también. Nuestra forma de habitar el mundo ataca la vida a distintos niveles. Lo hace a nivel global como especie sobre el planeta, pero también lo hace con la vejez, la discapacidad, la vulnerabilidad y cualquier forma de vida que se sabe interdependiente. Sin embargo, más que idealizar la vida, los afectos o lo no mercantil:

> [...] se trata de señalar que el capitalismo puede generar, en última instancia, mucha insatisfacción vital, porque los mercados nos tratan como los seres autosuficientes que en el fondo no somos, niegan la dimensión relacional de la vida si no puedes pagarla y porque el mercado desregulado y precario no nos ofrece la identidad mercantilizada a la que *aspiramos* [...].[4]

3. Ibíd., p. 66.
4. Ibíd., p. 77.

Afirmar que las formas de organización social y económica promovidas por las políticas neoliberales atacan la vida es afirmar que existe un plus de sufrimiento evitable en nuestras sociedades. Y como nos recordaba Butler, la crítica a las distintas formas de violencia debe empezar con la pregunta por la representabilidad de la vida misma. ¿Qué es lo que permite que algunas vidas sean vivibles en su precariedad y qué es lo que no?[5]

Toda esta situación social, que a la vez se vende como dada e inmodificable, contribuye a la invisibilidad e individualización de los sufrimientos y, en consecuencia, a la inexistencia de espacios colectivos que los sostengan. El sufrimiento nunca es únicamente individual, sino que emerge en un contexto dado que le da un determinado sentido. El neoliberalismo es causa y efecto de un inmenso destrozo humano producido por la centralidad que toma el capital en detrimento de la vida. Se da un cálculo de la vida en una lógica de coste y beneficio que todo quiere rentabilizar. Todo es calculable, previsible y reducido a su mínima expresión. En última instancia, en esta lógica, puede considerarse normal algo humanamente inaceptable. Y no puede llevarse a cabo una valoración ética de las implicaciones humanas si no se abandona esta lógica.

Entonces, ¿qué es lo que ocurre en nuestra actualidad? Efectos de la dominación más naturalizada en incontables grupos y sujetos que no encarnan ningún ideal, fractura entre mundos, fiscalización de distintas esferas de la vida en nombre de la vida, mercantilización de todo tipo de cuestiones; instrumentalización de las relaciones, explota-

5. Butler, J. (2006). *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia.* Barcelona: Paidós.



ción del planeta, aniquilación del otro que ya no cuenta ni como otro, etc. Detrás de todo ello, ni tan solo se toman en consideración las causas sociales del sufrimiento. Por el contrario, se insiste en su etiología biológica y organicista, que la industria farmacéutica se ocupará de tratar. La sociedad de la positividad actual no tolera bien la negatividad del sufrimiento y la vulnerabilidad. El malestar, el sufrimiento, la enfermedad o el cansancio concilian muy mal con el sujeto que se explota a sí mismo, un sujeto necesario para mantener la máquina del capital activa. Por ello, el sufrimiento sigue enclaustrado en el silencio y esto produce nuevos tipos de dolencias que tampoco se reconocen. En definitiva, la lógica del *Do it yourself* en el marco de la sociedad de la positividad produce nuevas formas de malestar y, particularmente, un contexto en el que no hay lugar para el no-poder-poder-más. Se concibe la vida bajo ciertos tipos de ideal que conllevan presiones de todo tipo para alcanzarlos. La vida ficcionada lleva a suprimir a la propia vida, que queda, así, desactivada. O sonreímos o morimos.[6] En ese extremo, la existencia va ligada a la imposibilidad de la vida misma, y es así como las políticas sobre la vida actuales matan la vida en nombre de la vida.

Como sugiere Amaia Pérez,[7] no solo están pervertidas las estructuras socioeconómicas actuales al poner la vida al servicio del capital y, por lo tanto, establecer una amenaza permanente sobre ella, sino que también es perversa la propia noción hegemónica de vida que merece ser vivida,

6. Ehrenreich, B. (2011). *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo.* Madrid: Turner Publicaciones.

7. Pérez, A. (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida.* Madrid: Traficantes de Sueños.

al violentar las dos condiciones básicas de la existencia (vulnerabilidad y eco/inter-dependencia) e incumplir los dos criterios éticos irrenunciables (universalidad y singularidad). Según la autora:

> [...] Escinde vida humana y naturaleza, identifica los valores asociados a la masculinidad con lo propiamente humano, impone un sueño loco de autosuficiencia e identifica bien-estar con consumo mercantil en permanente crecimiento y *progreso.*[8]

La producción de sentido

¿Se puede reducir el malestar social contemporáneo a una cuestión meramente económica y de clases? ¿Se puede reducir a una cuestión identitaria, ideológica o de estilos de vida? ¿No se trata de armar discursos que digan algo sobre la vida? De nuestro modo de estar en el mundo, de la importancia de la ética en la política. En esta dirección, la apropiación del sufrimiento y su elaboración creativa permite construir sentidos. El campo de la política es un terreno de luchas de interpretaciones y sentidos. Por lo tanto, el efecto performativo que producen los sentidos es el terreno verdadero de la política. En algunos sectores, se ha afirmado la necesidad de asumir el malestar como fuente de energía, no de interpretación, no como signo, sino como potencia. Pero el afuera del sentido no es una cuestión de voluntad; en ocasiones acontece, pero no siempre cae del lado de la elección. Aquí hablamos de la construcción de sentidos

8. Ibíd., p. 79.

plurales, no unívocos o hegemónicos. Pero necesariamente existen porque permiten explicarse el mundo, aunque sea de modo provisional. Las lágrimas que se comparten pueden convertirse en otros modos y otros gestos porque su significado toma otras direcciones, no porque por sí mismos nos conduzcan a tierras prometidas. El malestar se convierte en palanca porque los sentidos se construyen desde otro lugar y de otra manera. Crear sentidos no es saber de antemano donde te llevará su elaboración. Los sentidos provisionales no niegan su validez, tampoco imposibilitan la aceptación que siempre existirá algo que se escape y desborde fuera del orden simbólico. Significa esto que aceptar el no saber no supone, *per se*, negar ensayos de respuesta provisionales. En estos ensayos caminamos y nos orientamos. Significa todo ello que me aparto de la convicción que es más necesario habitar una verdad que construir sentidos. Es necesario habitar una verdad y ello no es posible sin otros sentidos provisionales sobre ella, aun sabiendo que no todo es ni debe ser politizable. En síntesis, la cuestión de producción de sentido nos interroga sobre si es realmente posible que seamos puro cuerpo y si esta abstracción del campo simbólico depende exclusivamente de una elección consciente. En cualquier caso, ¿cómo se revierte el discurso impuesto sobre un/a mismo/a sin hacer otra narrativa? O ¿cómo se revierte esta imposición siendo puro cuerpo? Más particularmente cuando algunas formas de exclusión operan en el campo de la hipercorporalización.

Intersticios para los sufrimientos

Todo ello nos indica la necesidad de abrir un nuevo intersticio para los sufrimientos. Habilitar lugares (simbólicos

y materiales) donde sea posible pensarlos más allá de su represión y negación. Al decir de Antonio Madrid:

> [...] El punto de partida para intentar comprender lo que hacemos con el sufrimiento es considerarlo como un interrogante personal y colectivo de primer orden.[9]

Efectivamente, la cuestión central es qué hacer y cuánto de este sufrimiento es evitable. Y esto indudablemente convoca a la politización del sufrimiento y a una gestión expansiva de lo individual hacia lo colectivo.

Hacer público un dolor supone forzar su reconocimiento social (aunque no hay garantías de que ocurra). Si se reconoce un daño, se reconoce al sujeto que lo clama y, por tanto, se produce subjetividad. Se trata de un gesto de resistencia frente a los actos de desrealización que el sistema produce contra determinados colectivos. La politización del dolor abre su dimensión simbólica y esto resulta aún más importante en la medida que la deshumanización de algunos colectivos se produce, justamente, en el límite de la vida discursiva. Límites establecidos por medio de prohibiciones y represiones, pero también por una limitación de lo que se puede decir o pensar. Así pues, trabajar la dimensión simbólica del dolor puede suponer abrir esa brecha que permite multiplicar los sentidos de lo que nos sucede. Y la multiplicación de sentidos, fijémonos, es un acto de democracia radical.

Para Antonio Madrid,[10] colocar la capacidad de reconocer el sufrimiento al que quedan expuestas las personas como

---

9. Madrid, A. (2010). *La política y la justicia del sufrimiento*. Madrid: Trotta, cit., p.10.

10. Ibíd., p. 84.

centro de la solidaridad es necesario, pero insuficiente. Afirma que esta capacidad debe tener un contenido político. Ha de partir del sufrimiento real y no de determinados ideales que nieguen las causas del sufrimiento que unos imponen sobre otros. La mistificación de un estado solidario sin conflictos solo serviría para desactivar las responsabilidades y seguir reproduciendo las mismas situaciones de desigualdad. Este tipo de solidaridad habitualmente toma la forma estatal paternalista, que jamás cuestiona las referencias de los privilegiados. Así que aquí tampoco hablamos de reproducir una solidaridad desde el privilegio que nos confiere la hegemonía, sino más bien de una reflexión profunda sobre nosotras mismas, nuestros contextos y lo que cuenta como dañable y lo que no.

¿Cómo hacer política del dolor?

Para contestar esta pregunta seguiré la estela del último trabajo: «La epistemología feminista de Audre Lorde (1934-1992) y la teoría queer en la pedagogía social del siglo XXI».[11] En este artículo se planteaba el ejercicio político de Audre Lorde en su trayectoria y, especialmente, el enfrentamiento al cáncer de pecho que la autora tuvo que hacer abriendo nuevas semánticas sobre su enfermedad y su cuerpo. En síntesis, la cuestión fue pensar un ejercicio de recreación de subjetividad, recuperando el propio discurso silenciado por las estructuras de poder hegemónicas. Este es un discurso que anida en el interior de los individuos y que es necesario hacer emerger para construir significados propios en torno

11. Pié, A. (2013). L'epistemologia feminista d'Audre Lorde (1934-1992) i la teoria Queer en la pedagogia del segle XXI. *Educació i Història, 21,* 115-141.

a lo que nos sucede. Produce nuevas instancias subjetivas y amplía el registro simbólico de los cuerpos marcados por alguna diferencia. En este proceso vemos, en primer lugar, una apropiación de la subalternidad, es decir, un desplazamiento del estigma y la vergüenza al orgullo. Y esto implica reconocer la voz del amo interiorizada y, en consecuencia, tomar conciencia de los esquemas de autodiscriminación.[12] En el caso de Audre Lorde, esto supuso una travesía hacia su propia verdad interior, pero no de forma aislada, sino en diálogo con el entorno y, por tanto, de modo colectivo. El silencio para Lorde equivale a morir en vida y por ello el dolor se incrusta en la existencia. En esta dirección, el dolor del cáncer de pecho le permitió entender que el silencio conducía a la inacción y, en consecuencia, a la opresión.[13] Así pues, para la autora el gesto consistió en transformarlo en nuevo lenguaje y acción para la liberación.

La verdad oculta en nuestro interior señalada por Lorde ya fue advertida por Gilligan en su famoso trabajo *In a Different Voice: Psychological theory and women's development*, en el sentido que aquella voz diferente rescata el sí mismo, el yo real oculto, interrogándose sobre las dualidades y las jerarquías del patriarcado.[14] Gilligan afirmaba que los relatos del desarrollo incorporados en las teorías psicológicas de Freud, Erickson, Piaget o Kolberg son relatos que hacen de la tragedia o el trauma (producto de la escisión entre el sí

12. Véase Lorde, A. (1980). *The Cancer Journals: Special Edition.* San Francisco: Aunt lute books; así como Lorde, A. (2003). *La hermana y la extranjera.* Madrid: Horas y horas.

13. Pié, A. (2013). L'epistemologia feminista d'Audre Lorde (1934-1992) i la teoría Queer en la pedagogía del segle XXI. *Educació i Història, 21,* 115-141.

14. Gilligan, C. (1982). *In a different voice: psychological theory and women's development.* Cambridge: Harvard University Press.

mismo real y el imperativo social), carta de naturaleza. Para la autora no importa tanto si los motivos que llevan a las mujeres a cuidar son sociales o naturales sino cómo la psique sana resiste a la enfermedad y a las mentiras debilitantes. Es decir, cómo se gestiona la tensión inherente entre la salud del yo y las estructuras del patriarcado que requieren una disociación o división de la psique. La psique sana, concluye, resiste a la iniciación del patriarcado de modos muy diferentes. Más adelante nos dirá que se construye el sentido del *self* como una capacidad de registrar nuestra experiencia progresivamente. Se distingue este núcleo del *self*, anclado en el cuerpo y la emoción, del *self* autobiográfico que se anuda a la narrativa de sí mismo.[15]

> [...] La permanente puja y tensión acerca de quiénes somos, quiénes la sociedad cree que somos y quiénes en realidad podemos y nos gustaría ser, da por resultado subjetividades vulneradas, corporalidades sumisas, tendientes al auto-ocultamiento, cuando no al encierro social.[16]

Esta distinción nos permite poner de relieve que, cuando separamos la emoción de la razón o el espíritu del cuerpo (exigencia del patriarcado), perdemos contacto con nuestra experiencia y podemos, entonces, ligarnos a una historia de

15. Gilligan, C. (2011). Une voix différente. Un regard prospectif à partir du passé. En Paperman y Laugier. *Le souci des autres. Éthique et politique du care* (pp. 37-50). París: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

16. Heredia, N. (2012). Corporalidades, subjetividad y discapacidad: Hacia una des-educación de los sentidos y sentires. En Almeida, M.E. y Alfonsina, M. (comp.). *Debates y perspectivas en torno a la discapacidad en América Latina* (pp. 107-116). Paraná: Universidad Nacional de Entre Ríos. UNER. Facultad de Trabajo Social, cit., p. 112.

nosotras mismas que es errónea en relación a ese interior que sabemos verdadero.[17] Algo parecido refería Lorde cuando apelaba a la necesidad de escarbar en nuestro interior. Este es el ejercicio de arqueología de la subjetividad que tiene un impacto político incontestable. Revisar la narración del sí mismo permite recorrer el camino de modo inverso. Una especie de trabajo de arquitectura que levanta puentes hasta el núcleo del *self.*

Cuando se atraviesa la discriminación, el daño, el rechazo, la hostilidad, y nos hacemos cargo de la parte más dolorosa, resulta que salimos con una fuerza renovada y poderosa. El cáncer de pecho sirvió a Lorde para descubrir una puerta de acceso al propio poder y conocimiento. Y fueron el dolor, la angustia y la conciencia de mortalidad los que lo posibilitaron.[18] El aprendizaje de Lorde lo encontramos en la comprensión que el dolor está semánticamente dualizado, es decir, para los grupos subalternos el dolor queda marcado como señal de vergüenza y deshonra; sin embargo, para los grupos hegemónicos la marca del dolor en el cuerpo funciona como significante de honor, como herida de guerra. Por ello es que algunos cuerpos, como cuerpos que denuncian la injusticia y la desigualdad, portan la voz de la violencia o de la delincuencia.[19] Esos cuerpos

---

17. Gilligan, C. (2011). Une voix différente. Un regard prospectif à partir du passé. En Paperman y Laugier. *Le souci des autres. Éthique et politique du care* (pp. 37-50). París: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

18. Pié, A. (2013). L'epistemologia feminista d'Audre Lorde (1934-1992) i la teoría Queer en la pedagogía del segle XXI. *Educació i Història*, 21, 115-141, cit., p. 126.

19. Heredia, N. (2012). Corporalidades, subjetividad y discapacidad: Hacia una des-educación de los sentidos y sentires. En Almeida, M.E. y Alfonsina, M. (comp.). *Debates y perspectivas en torno a la discapacidad en América Latina* (pp. 107-116). Paraná: Universidad Nacional de Entre Ríos. UNER. Facultad de Trabajo Social.

no hablan, sino que portan un discurso que les es ajeno. Esta imposición simbólica recorta la propia producción de sentido de los sujetos. El camino prohibido para los grupos subalternos es el del cuerpo como *Leib*, es decir, el de un cuerpo-sujeto-intencional.[20] Así pues, se trata de pensar el propio cuerpo y el dolor más allá de lo que es propiamente físico (*Körper*), entendido como esencialmente subjetivo. En este sentido, afirmamos que no hay espacio subjetivo para pensar y narrar la propia enfermedad, el dolor o la vulnerabilidad y que, por tanto, se trata de activar estos espacios simbólicos. Y esto está relacionado con la práctica de otras gestiones de la contingencia ligada a la vida, con la apertura de espacios sociales y con la ampliación de lo que puede ser dicho y pensado en la arena pública.

El dolor no está cerrado sobre sí mismo sino que, en parte, se construye socialmente y se da en una doble dirección. Se recibe o se siente y produce efectos, cambios y significados sobre los otros (recordemos aquí la interpelación moral producida por el rostro del otro de Lévinas).[21] El dolor aparece y produce, es un hecho y es un productor de hechos. ¿Qué efectos produce, entonces, el dolor exteriorizado o desocultado? ¿Cómo se relaciona el dolor con la materialidad de los cuerpos dentro y fuera del dolor?[22] El hecho de visibilizar el dolor, dotándolo de una nueva semántica, reduce el aislamiento y el mismo extrañamiento que provoca. Por lo tanto, tiene un impacto que puede ser utilizado políticamente.

---

20. Merleau-Ponty, Maurice (1979). *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard.

21. Lévinas, E, (2016). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.

22. Pié, A. (2013). L'epistemologia feminista d'Audre Lorde (1934-1992) i la teoría Queer en la pedagogía del segle XXI. *Educació i Història*, 21, 115.141, cit., p. 131.

Decíamos más arriba que colocar el dolor en la esfera pública fuerza su reconocimiento y que reconocer el dolor de otro supone otorgarle el estatuto de sujeto. El reconocimiento del dolor permite entonces confrontar al ser humano con su vulnerabilidad primaria, negada especialmente en nuestra modernidad.

> [...] Hacer política del cuerpo y especialmente del dolor subvierte esta lógica ancestral de negación y, en consecuencia, problematiza la apología de algunos valores centrales en educación.[23]

La entrada prohibida al universo simbólico del dolor supone una imposibilidad para apoderarse del cuerpo y su experiencia y, en consecuencia, para apoderarse de la existencia. Y este no es un tema menor porque no tenemos un cuerpo sino que somos cuerpo y, en consecuencia, reescribirlo tiene que ver con inventar otras maneras de estar en el mundo, más allá del mandato social de tener que ser cuerpos subalternos. Recordemos aquí que, para Merleau-Ponty (1979), el cuerpo es el ámbito más importante de la experiencia humana y, por tanto, de la comprensión del mundo.[24] Quiere decir esto que una determinada imagen del propio cuerpo condiciona una determinada comprensión del mundo y el lugar que puede ocupar el cuerpo en este mundo. Por lo tanto, en lo que concierne a la educación, hay que comprender la importancia de las narrativas de aflicción, del dolor, de la enfermedad, como potenciales activadores

23. Ibíd., p. 134.
24. Merleau-Ponty, Maurice (1979). *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard.

de significados (intra e intersubjetivos), así como espacios de problematización de las prácticas sociales que canalizan los caminos de expresión u ocultación de la vulnerabilidad primaria.[25] Lo que verdaderamente se niega desde la «voz del amo» es la narrativa subjetiva sobre el dolor. De ahí la importancia de efectuar un gesto de afirmación política a través de estas narrativas. Narrar, nombrar, visibilizar... son los ejercicios que permiten convertir un acto íntimo en un problema político. Y esto altera la propia percepción del dolor. En el caso de Lorde, observamos dos cuestiones importantes: en primer lugar, la ruptura con la construcción social del dolor relacionada con los arquetipos de la cultura y, en segundo lugar, la construcción de significados y producción de subjetividad a partir del propio dolor.

> Hay que llevar a la plaza pública el sufrimiento impuesto a las personas y que frecuentemente queda apartado en sus márgenes. Presentar el sufrimiento como una cuestión estrictamente privada llevaría a ocultar las relaciones existentes entre los padecimientos personales y las estructuras que los originan. Las transformaciones políticas requieren transformaciones cognitivas. En ocasiones esto supondrá dar visibilidad al sufrimiento, en otras, encontrar las palabras adecuadas o transformar las representaciones hegemónicas que se hacen de él.[26]

---

25. Pié, A. (2013). L'epistemologia feminista d'Audre Lorde (1934-1992) i la teoría Queer en la pedagogía del segle XXI. *Educació i Història*, 21, 115.141, cit., p. 135.

26. Madrid, A. (2010). *La política y la justicia del sufrimiento*. Madrid: Trotta, cit., p. 14.

Y ello entendiendo que el poder instituido siempre intentará negar aquellos sufrimientos que lo incomodan o lo cuestionan. Interrogarse acerca de las causas del sufrimiento de la gente y sobre qué se ha hecho con su sufrimiento suele ser considerado incómodo, cuando no peligroso, ya que desvela las condiciones en que transcurre la vida.[27] Es por ello que nos interesa desvelar el transcurso de la vida, lo que la hace sostenible o, por el contrario, inviable; poner en evidencia la violencia estructural que produce sufrimientos indecibles.

El afuera simbólico del dolor

Hay algo del dolor que se sitúa en al afuera simbólico. No hay palabras, ni actos, ni espacios para contenerlo, desborda y trastoca la comunicación. No todo puede contarse ni comprenderse. Y si hay algo del sufrimiento que se sitúa en la exterioridad de lo simbólico significa que puede operar anudando la fractura hecha a la vida; suturando la brecha entre la vida nuda (zoé) y la vida política (bíos).[28] Es decir, el sufrimiento puede pensarse como camino posible que vincule, de nuevo, la *zoé* a la vida biográfica y, por tanto, que permita una política de la vida y no sobre la vida; como

27. Ibíd., p. 82.

28. *Bíos* remite a la forma de vida, vida articulada o regulada por la política, vida humana o vida del ciudadano, y *zoé* remite a la simple vida animal, vida sin atributos, vida desnuda o nuda vida. La cuestión es que la *zoé* se ha desterrado e infravalorado. Se ha ubicado en ella toda forma de vida considerada ajena a la humanidad, monstruosa o no normativa. Esta expulsión de la *zoé* conlleva en sí misma un destierro y negación de la vulnerabilidad. En estas circunstancias, «la cuestión política fundamental es la de hallar principios que revelen el íntimo vínculo entre ambas nociones, fraguar un modo de la comunidad que no excluya a la *zoé* de sus cálculos, orquestar, en fin, una política de la vida y no sobre la vida». Véase Balza, I. (2013). Tras los monstruos de la biopolítica. *Dilemata*, 12, 27-46.

hilo y aguja que borra las fronteras entre vidas que son puro cuerpo y vidas biográficas, entre dolores reconocidos y llorados y otros apagados, silenciados o negados.

En el dolor extremo, desbordado, en el horror o el mal absoluto, el carácter del sufrimiento excesivo hace evidente la imposibilidad de cualquier intento de culturización. Es entonces cuando el sufrimiento se hace frontera. Solo existe dolor y desparece la palabra.

> La persona queda absorbida por el dolor. Este carácter excesivo y desbordante del sufrimiento plantea una paradoja: la experiencia del dolor no es una experiencia desnuda —al estar amasada culturalmente— y sin embargo el sufrimiento extremo puede desnudar a la persona y, de hecho, en ocasiones así ocurre.[29]

Esto solo puede significar que hay algo humano fuera de lo simbólico y que, por tanto, no todo puede institucionalizarse ni nombrarse o contarse. En definitiva, algo muy animalmente humano que exige abrir la cosmovisión de nosotros mismos.

Así nos lo enseñó Fernand Deligny quien, en su trabajo con niños autistas en La Cévennes, inaugura un modo de comprensión del autismo que transforma la misma comprensión del ser humano en su totalidad.[30] El pedagogo francés escoge la antropología etológica para aproximarse al autismo. Lo inmutable y lo innato de la especie (como

29. Madrid, A. (2010). *La política y la justicia del sufrimiento*. Madrid: Trotta, cit., p. 55.

30. Deligny, F. (2007). *Oeuvres* (pp. 673-1030). Edición compilada por Sandra Álvarez de Toledo. París: L'Arachnéen.

conocimientos que no pueden reducirse a la clásica pulsión psicoanalítica) son el eje de su reflexión. Donde Freud y Lacan hablaban de lo real como consecuencia del lenguaje, Deligny encuentra lo real como preexistente al lenguaje. Es decir, cree en los vestigios de un estado humano sin lenguaje que subsiste en todos nosotros. Para él, el lenguaje forma un todo que tiene su coherencia y eclipsa otras cosas que persisten en el límite o quedan ocultas por aquel. Este resto es lo real, bello y fragmentado por efecto del lenguaje. Deligny ve en las formas autistas este humano puro que nos antecede. Dado este planteamiento, ¿no cabría la posibilidad de plantearse que determinadas situaciones extremas de sufrimiento desvelen nuestro ser primigenio fuera del lenguaje? Y si esto fuera así, vuelve a tener sentido plantear el dolor como sutura entre la vida nuda y la vida biográfica, es decir, la vida fragmentada (interior y exteriormente). Una especie de superación, aunque sea eventual, de las dicotomías tradicionales que organizan nuestro mundo.

Walter Benjamin, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, nos ayuda a pensar esta idea.[31] El filósofo alemán explica su teoría del lenguaje en general y el lenguaje de los humanos y plantea que todo comunica, aunque no podamos percibir el todo de este mundo comunicante. Existe entonces un afuera producido por el lenguaje humano, un resto, pero existe también, decíamos, un vestigio primigenio, anterior a este efecto del lenguaje que produce el afuera y que de hecho nos coloca en este afuera. Es decir, no somos exclusivamente seres de lenguaje (nombrador), sino que algo persiste en la antesala. Para Walter Benjamin todo

31. Benjamin, W. (2001). «Para una crítica de la violencia y otros ensayos». *Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.

comunica, pero no todo puede percibirse, lo cual señala los límites de lo decible y lo incontenible de lo comunicable. Que no se perciba no significa que no se comunique. Así pues, no todo lo comunicable es la cosa en sí misma. El ser en el lenguaje (nombrador) es una forma de ser humana, pero quizá existan otras formas de ser fuera del lenguaje en las que lo comunicable desborde al lenguaje nombrador y, en consecuencia, las formas de ser humanas. Es decir, una comunicación que sucede en otros registros y en otros órdenes. A nuestro entender, el lenguaje humano simplemente vela esta realidad, la imposibilita y a la vez se ignora porque el lenguaje nombrador, propio de los humanos, y además logocéntrico, produce un efecto devastador sobre algunas formas sensibles. La potencia de algunos sufrimientos alumbra algo de este orden y nos permite comprender que quizá podemos ampliar otros modos, muy humanos, de estar.

A pesar de todo ello, las personas no solo formamos parte de un determinado orden social, sino que somos la encarnación pensante y actuante de este mismo orden.[32] Ello significa que se interioriza lo que hacemos, decimos o podemos decir del dolor de un modo que pasa a ser incuestionado. Es decir, aquello que damos por hecho, aquello que no se cuestiona porque parece lo más normal. Esta inconsciencia o naturalización sobre los modos locales de gestión del sufrimiento nos sujeta y nos domina. Se ignora y se niega aquella parte que desborda y supera el orden simbólico. Una ignorancia que para Deligny nos fractura interiormente y se mantiene a golpe de violencia institucional. Lo que hacemos en nuestro contexto con el sufrimiento es institucionalizarlo.

32. Madrid, A. (2010). *La política y la justicia del sufrimiento*. Madrid: Trotta.

Así, la vivencia social del sufrimiento es una vivencia social ordenada.[33] Un orden aparente que contribuye a la ocultación de la finitud y todo lo que nos desborda.

¿Qué ocurre con aquellos sufrimientos excesivos (fuera del lenguaje) en una cultura de la institucionalización? Sencillamente, que no se reconoce su carácter desbordante porque no se permite su expresión negándola por la vía de la medicalización o la psiquiatrización. Aunque una parte del dolor esté más allá de la cultura, su dimensión social es un hecho institucionalizado. Y son los múltiples procesos y mecanismos de institucionalización los que acaban constituyendo el ser social del sufrimiento.[34] Se institucionaliza el sufrimiento y los mecanismos sociales de gestión de este sufrimiento, ambas cosas a la vez. Con ello, se establece qué debe hacerse con el sufrimiento, pero especialmente se designa qué es y qué no es el sufrimiento. Así pues, se reconocen algunas situaciones como dolientes y otras no. Pero aún más, el monopolio de la institucionalización sanitaria impone el diagnóstico como un tipo de reconocimiento que, por efecto del monopolio biomédico, expulsa la dimensión subjetiva. En definitiva, algunas situaciones, para ser reconocidas como dolientes, deben entrar en el registro médico, lo cual conlleva ayudas y recursos, pero supone también la negación del estatuto subjetivo para nombrar y gestionar dichos sufrimientos. Tanto es así que no disfruta del mismo apoyo social un sufrimiento no medicalizado que otro que sí lo está. No hay lugar social para los primeros, ni apoyos o redes de cuidado establecidas. Es por esta razón que anteriormente apelaba a la narratividad del dolor como

33. Ibíd., p. 55.
34. Ibíd., p. 60.

acto de reapropiación política del cuerpo; como un modo de abrir un hueco más allá de las instituciones tradicionales que lo nombran. Un modo, en definitiva, de buscar o crear cierta exterioridad de las instituciones y, en consecuencia, una apertura al orden simbólico hegemónico.

Apelar a la narratividad del dolor y, a su vez, reconocer el carácter no simbólico de algunas de sus formas, no es contradictorio. No lo es porque convierte esa negación simbólica asignada a algunos grupos en herramienta de resistencia, en eje transversal de lo humano. Y a su vez, apela a otro lugar simbólico para la *zoé* y, por tanto, a aceptar lo que somos con su ambivalencia y contradicción, diluyendo las fronteras entre lo animal y lo humano que tanto esfuerzo hemos hecho en construir. No lo es porque no toda narratividad es logocéntrica. Pero, además, siguiendo a Irigaray, no es contradictorio porque nos acerca a la apertura de lo simbólico desde lo material, desde el cuerpo; a una búsqueda trascendental y sensible que posibilita construirse en otros tipos de sentido sobre las diferencias.[35] En definitiva, un ejercicio de conexión con el cuerpo y lo sensible que produce otro tipo de conocimientos y saberes. Esto puede permitir dejar ser y devenir a los que han sido condenados al silencio o a los que han sido condenados, en términos de Irigaray, a ser lo otro de lo mismo.

35. Irigaray, L. (1984). *Éthique de la différence sexuelle*. París: Éditions de Minuit.

II. VIDAS VULNERABLES, FEMINISMO Y CRISIS CIVILIZATORIA

Silvia L. Gil

Hablar hoy de vulnerabilidad, ¿qué *puede* significar?

En los últimos años, la noción de «vulnerabilidad» —vulnerabilidad de los cuerpos, de las vidas— es objeto de discusiones teórico-políticas que tratan de extraerla de los códigos desarrollistas en los que fue introducido al calor del primer impacto de las políticas neoliberales. Señalar, delimitar y categorizar a determinados colectivos como vulnerables permitió expandir un modelo de gestión del sufrimiento en términos de ayuda humanitaria y control de poblaciones muy alejado del cuestionamiento de las estructuras sociales en juego para el que está siendo rescatado en la actualidad.

Sin embargo, dada la dificultad del concepto para significar más allá de los discursos que reproducen el lugar de las víctimas como sujetos desposeídos de capacidad de agencia, es importante volver sobre el camino y plantear algunas preguntas que permitan contextualizar y abrir su sentido en otras direcciones. ¿Cuál es el significado que adquiere hoy afirmar la vulnerabilidad de la vida? ¿Dónde radica su potencia política? ¿Es posible que «vulnerabilidad» no se traduzca en parálisis, sino que, por el contrario, se exprese como un arma para la transformación? ¿Es posible ser

vulnerables y al mismo tiempo desplegar la potencia de ser, contrariando los imperativos capitalistas contemporáneos de productividad?

El esfuerzo por repensar la vulnerabilidad en otros términos tiene lugar en un contexto especialmente duro, marcado por desigualdades cada vez más profundas a escala planetaria, la generalización de la violencia, las migraciones forzosas y las nuevas formas de la guerra. El mundo que habitamos es un mundo-crisis. Pero no un mundo en crisis económica o financiera, entendida como mero obstáculo dentro del curso necesario del desarrollo capitalista, sino que se trata de una crisis de los mismos cimientos del sistema y de los sentidos que lo acompañan: una crisis civilizatoria. Resulta difícil recuperar la imagen de esta crisis en toda su magnitud en Europa, donde la ficción del relato neoliberal sigue operando efectivamente, debido a su capacidad de desplazar los efectos de violencia y muerte sobre los Otros —las capas de población empobrecidas por los recortes, las personas sin papeles, los refugiados sirios o los miles de vidas perdidas en el Mediterráneo. Sin embargo, en otras regiones planetarias los efectos de esta crisis atraviesan de manera feroz la realidad, rompiendo la eficacia de dicho relato a fuerza de experimentar una cotidianeidad insostenible, una realidad agujerada —desposesión de territorios, contaminación masiva, nuevas formas de guerra, desechabilidad de poblaciones enteras, migraciones forzosas, etc.

Argumentaremos que reactualizar el concepto de vulnerabilidad contribuye enormemente a cuestionar los fundamentos del mismo relato civilizatorio que está en crisis. Pero que esta capacidad crítica no emerge de manera automática al desvelar la condición vulnerable de la vida,

presuponiendo que la simple percepción de la fragilidad permite acceder a un universo mejor. Al contrario, como explica Judith Butler a partir de su lectura de Emmanuel Lévinas, la vulnerabilidad nos sitúa frente al sufrimiento del Otro como mandato ético transcendental («no matarás»), al mismo tiempo que la evidencia de la vulnerabilidad de uno mismo que emerge a través de la del Otro moviliza el deseo de matar. La presencia de esta tensión (y no de la claridad de protección inmediata hacia el Otro-cuerpo-vulnerable) implica una lectura no moralista de la ética, que tiene que ver con «militar en contra de ese primer impulso».[1] Esto, lejos de imponer un significado trágico, trae buenas noticias: no hay resultado obvio, positivo, que se desprenda del encuentro con la vulnerabilidad. ¿Qué significaría entonces militar en contra de esa posibilidad de muerte? La ética aparece no como presupuesto moral, sino como tarea: hacernos cargo de la capacidad de construir sentidos de vida diferentes. De esta manera, es también potencia: nos interpela a repensar el encuentro con el Otro asumiendo la precariedad ontológica. Y esta tarea se vuelve también política, en la medida en que debe hacerse desde otros criterios distintos de los impuestos en la modernización hegemonizada por Occidente.

¿Crisis civilizatoria?

Lo primero que hay que señalar es que debemos recuperar una perspectiva global que permita visualizar qué ocurre más allá de Europa. Esto por dos motivos. Por una parte, porque asistimos a mutaciones ligadas al brutal despliegue

1. Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia.* Buenos Aires: Paidós, cit., p. 173.

del neoliberalismo que se producen a escala planetaria tanto al nivel del poder —financiarización de la economía, intensificación de la violencia, profundización de las desigualdades, desplazamiento hacia los autoritarismos—, como al de las luchas, extendidas por todo el planeta en un grito diverso de voces interconectadas que pueden leerse como el grito de un cuerpo dolorido que no aguanta más. Y, por otro lado, porque presuponer la interdependencia de la vida implica hacernos cargo de realidades aparentemente lejanas: somos parte de una comunidad global en la que lo que les sucede a otros nos afecta, del mismo modo que nuestras acciones tienen implicaciones en otras partes del mundo.

Cuando ponemos la mirada en este mundo de dependencias interconectadas a escala planetaria, la idea de crisis civilizatoria cobra más fuerza, en la medida en que observamos un tiempo histórico sin precedentes en el nivel de destrucción de la vida humana y no humana. Los efectos de esta destrucción sobre las generaciones futuras parecen irreversibles, no solo a nivel material, sino también psicológico: ¿cuáles son las consecuencias para generaciones enteras que no son capaces de vislumbrar futuro de ningún tipo? ¿Cuáles para quienes viven una realidad de violencia, desapariciones y asesinatos cotidianos? La crisis que habitamos es una crisis estructural, sistémica, inherente al mismo sistema que ha hecho de la acumulación ilimitada de beneficio el principal criterio de organización de la vida. Y que, como afirma la antropóloga Rita Segato, se articula con una dimensión subjetiva a la que es indispensable mirar: la construcción de la diferencia, de aquello que no es lo Mismo como algo invisible, violentable o incluso exterminable —el ejemplo paradigmático son los terribles feminicidios en Ciudad

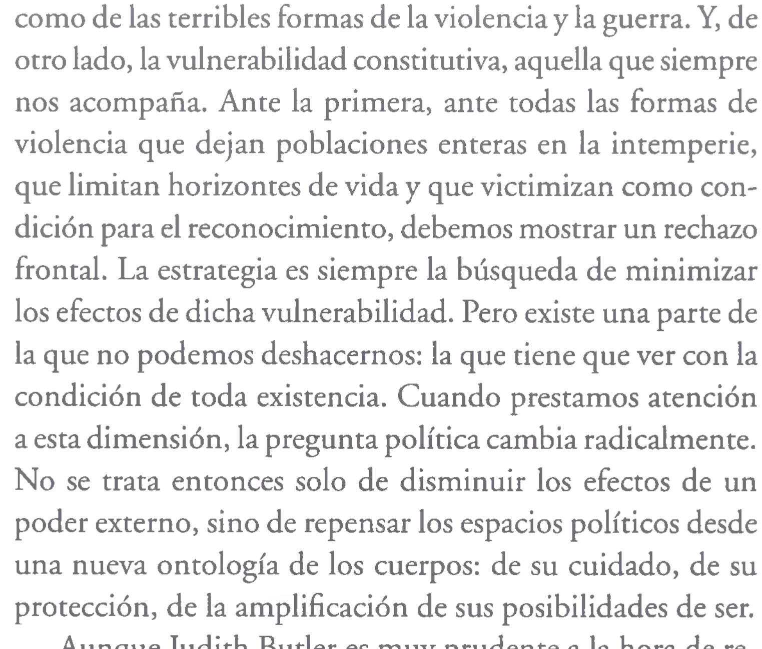
Juárez.[2] La anulación de la diferencia es la operación fundamental de la lógica masculinizada hegemónica en Occidente, a partir de la que se construyen las nociones de progreso, dominio, control, desarrollo e individuo que han vertebrado el relato civilizador (Uno como invulnerable, exento de afectaciones, Uno como vencedor en los dualismos, Uno como negación de lo Otro, Uno como señorío de la diferencia). En este sentido, podemos dar un paso más: lo que está en crisis es el conjunto de fundamentos, valores y maneras de pensar la vida que sostenían dicho relato. Lo que está en crisis es la supremacía del Hombre Blanco; y es la misma humanidad, su sentido, sus principios, sus fundamentos, lo que se encuentra en crisis.

La pregunta que surge entonces es: ¿qué hacer ante semejante escenario? ¿Cómo no quedar paralizadas ante la magnitud de la crisis? ¿Puede ser esta crisis civilizatoria una oportunidad para redefinir la misma noción de humanidad desde otros criterios ético-políticos? Es aquí donde hablar de vulnerabilidad adquiere todo su sentido.

La vulnerabilidad como potencia crítica del relato civilizador

Recuperar el concepto de «vulnerabilidad» con el objetivo de repensar sus potencialidades exige hacer una distinción analítica clave: de un lado, la vulnerabilidad que nos impone el neoliberalismo a través de las múltiples formas de despojo material y subjetivo —de fuerzas de trabajo, de conocimientos, de bienes comunes, de posibilidades y expectativas—, así

2. Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.



como de las terribles formas de la violencia y la guerra. Y, de otro lado, la vulnerabilidad constitutiva, aquella que siempre nos acompaña. Ante la primera, ante todas las formas de violencia que dejan poblaciones enteras en la intemperie, que limitan horizontes de vida y que victimizan como condición para el reconocimiento, debemos mostrar un rechazo frontal. La estrategia es siempre la búsqueda de minimizar los efectos de dicha vulnerabilidad. Pero existe una parte de la que no podemos deshacernos: la que tiene que ver con la condición de toda existencia. Cuando prestamos atención a esta dimensión, la pregunta política cambia radicalmente. No se trata entonces solo de disminuir los efectos de un poder externo, sino de repensar los espacios políticos desde una nueva ontología de los cuerpos: de su cuidado, de su protección, de la amplificación de sus posibilidades de ser.

Aunque Judith Butler es muy prudente a la hora de referirse a la ontología, preocupada por el riesgo de solidificar dimensiones histórico-sociales, plantea la diferencia entre vidas precarias y precaridad como dimensiones que se cruzan, pero que no se confunden completamente:

> Tanto la precariedad como la precaridad son conceptos que se interseccionan. Las vidas son por definición precarias: pueden ser eliminadas de manera voluntaria o accidental, y su persistencia no está garantizada de ningún modo. En cierto sentido, es un rasgo de toda vida, y no existe una concepción de la vida que no sea precaria, salvo, por supuesto, en la fantasía, y en particular en las fantasías militares [...]. La precaridad designa esa condición políticamente inducida en la que ciertas poblaciones adolecen de falta de redes de apoyo sociales y económicas y están

diferencialmente más expuestas a los daños, la violencia y la muerte. Tales poblaciones se hallan en grave peligro de enfermedad, pobreza, hambre, desplazamiento y exposición a la violencia sin ninguna protección. La precaridad también caracteriza una condición políticamente inducida de la precariedad, que se maximiza para las poblaciones expuestas a la violencia estatal arbitraria que, a menudo, no tienen otra opción que la de apelar al Estado mismo contra el que necesitan protección.[3]

Esta condición de precariedad ontológica se comprende mejor a la luz de la reinterpretación que hace Butler del sujeto *extático* hegeliano, a partir de la que se sientan las bases para una crítica a ciertas lecturas de la modernidad. Hegel explica, a través de la dialéctica del amo y del esclavo, el modo en el que una conciencia se encuentra con otra y logra conocerse a sí misma. El motor de ese encuentro es el deseo de reconocimiento, que permitirá la acción humana, en la medida en que obliga a salir de sí y modificar el mundo. Aunque el estar fuera de sí de la conciencia ha sido generalmente interpretado como un ejercicio de totalización y captura de la alteridad con la que se encuentra el sujeto, Butler ofrece una lectura distinta. Para ella, este *éxtasis* permanente del sujeto permite comprender que no es posible la plenitud: si el punto de partida no es mi deseo, sino la búsqueda del deseo del otro, entonces solo en el encuentro con lo que no soy se hace posible la autoconciencia. Por tanto, la identidad se constituye a través de lo que difiere y no de la mismidad: nunca soy completamente Yo. Butler alerta

3. Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Madrid: Paidós, cit., p. 46.

contra la interpretación que piensa que el movimiento del sujeto fuera de sí mismo puede clausurarse en el momento en el que interioriza aquello que encuentra a su paso. Sin embargo, la misma definición hegeliana del sujeto como imposibilidad de ser a partir de sí impide ese tipo de clausura sustancialista. Ser un sujeto es salir siempre hacia un exterior que me constituye en un proceso que no concluye: la única manera de ser es a través de aquello que no soy, a través de la mediación del lenguaje, de las normas sociales, de la mirada del Otro. Esto significa, para Butler, que «hay algo dentro de mí de lo que no puedo dar cuenta».[4]

Aquí se vislumbra la fuerza de la reinterpretación ontológica en términos de precariedad o vulnerabilidad: contra los presupuestos de la metafísica tradicional el ser es declarado imposible en su plenitud, mismidad, autonomía y autosuficiencia. Ser precario o vulnerable significa ser inacabado y depender de los Otros, no como un asunto meramente relacional que se da en el orden de la existencia, sino en un sentido previo, en tanto es la única manera de llegar a ser. Esta ontología confiere nueva forma a la realidad: en lugar de entidades aisladas que pueden o no conectarse de manera puntual o sostenida entre sí, se abre un entramado común que remite a un mundo de interdependencia en el que la relación es el presupuesto de partida, no solo un deseo o un punto de llegada.[5]

---

4. Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia, ética y responsabilidad.* Buenos Aires: Amorrortu, cit., p. 60.

5. Aquí se avanza un paso más en la versión occidental de lo común, entendido como suma de diferencias. Lo común no es una suma de entidades preexistentes, sino que toda realidad se conforma desde siempre en un entramado de relaciones que la constituyen y la permiten ser.

Matices desde los feminismos a la mirada sobre la vulnerabilidad

Sin embargo, el mero descubrimiento del territorio de interdependencia como materialidad desde la que partir no produce automáticamente un mundo mejor. La ontología necesita de la política, pero no se confunde con ella. La política entendida como el modo de hacernos cargo colectivamente de la vulnerabilidad de los cuerpos, es decir, con las maneras que inventamos para vivir juntos, implica cultivar miradas con las que visualizar problemáticas y realidades históricamente negadas, menospreciadas. Las teorías y prácticas feministas ponen de relieve, de manera especialmente cuidadosa, elementos marginados por la teoría, pero que cada vez se muestran más necesarios para pensar la transformación de otro modo. Por este motivo, desplegar la vulnerabilidad por encima de la victimización hacia su potencia política pasa por vincularla con las propuestas feministas, desde el convencimiento que allí se encuentran claves originales e imprescindibles para repensar nuestro mundo.

En primer lugar, debemos tener cierta cautela con el mero reconocimiento de la vulnerabilidad para que no se vuelva en nuestra contra. La distinción analítica que mencionamos entre vulnerabilidad inducida y vulnerabilidad constitutiva no debe perderse de vista. En lugares como América Latina, millones de personas son señaladas como sujetos vulnerables. Hay que considerar que asistimos a la creación de dos grandes grupos sociales diferenciados, no solo en términos de desigualdad económica, sino también en términos de acceso a cuidados dignos. Por una parte,

se encuentra el grupo que dispone para sí de cuidados porque los recibe de otras personas de manera gratuita —principalmente mujeres— o porque puede pagarlos. Por otra parte, aquél que está obligado a proporcionarlos, que no tiene garantizado su acceso de manera sostenida e inventa obligatoriamente estrategias cotidianas y precarias para sostener el día a día. En este último caso, la ausencia de cuidado redunda en mayor vulnerabilidad: falta de derechos, condiciones de extrema dificultad, aumento de la probabilidad de enfermar, etc. Aquí encontramos una distribución diferencial de la vulnerabilidad determinada por la estratificación social de los cuerpos: mujeres migrantes que cuidan a sus familias mientras trabajan como empleadas domésticas, pero no son receptoras de cuidados; mujeres transexuales desterradas de su derecho a cuidar y recibir cuidados; personas con diversidad funcional que no pueden acceder a las condiciones mínimas de autonomía. De fondo, aflora el problema de la ausencia de una responsabilidad colectiva en el cuidado.[6]

Aquí llegamos al primer matiz que nos interesa poner sobre la mesa: no basta solo con afirmar la vulnerabilidad constitutiva, sino que debemos tener en cuenta cómo se está gestionando esa vulnerabilidad, atendiendo de manera específica a la jerarquía impuesta sobre los cuerpos. En este sentido, reaparece un postulado irrenunciable de igualdad, no tanto como objetivo a alcanzar, como una utopía deseable, sino como punto de partida irrenunciable (lo que permite escapar del dilema de una igualdad aprisionada

---

6. Esta distinción social en relación al acceso de cuidados está desarrollada en Orozco, Amaia P. y Gil, Silvia L. (2011). *Desigualdades a flor de piel: las cadenas globales de cuidado.* Madrid: ONU-INSTRAW.

en la homogeneidad y afirmarla desde la diferencia). El esquema que seguimos es entonces: reconocimiento de la vulnerabilidad, atención a la distribución diferencial de los cuerpos estratificados socialmente y prerrequisito de igualdad. Estas tres dimensiones deben pensarse entrelazadas como antídoto contra la silenciosa distribución diferencial de la vulnerabilidad. La igualdad recuerda precisamente que deben cuidarse todos los cuerpos en su diversidad.

En segundo lugar, la vulnerabilidad remite a una dimensión clave, a la que nos acerca la filósofa Adriana Cavarero: *quién*. Cuando pensamos la vulnerabilidad tenemos que preguntar simultáneamente: ¿quién se hace cargo de ella? ¿Quién resuelve, en última instancia, la vulnerabilidad? En su texto, «Inclinaciones desequilibradas», en el que discute los presupuestos de autosuficiencia implícitos en la doctrina kantiana, advierte que no basta con mencionar la dependencia de los cuerpos —pone el ejemplo del neonato— si se omite decir de *quién* (se) depende. La condición de vulnerabilidad, que en Hobbes refiere amenaza, muerte y motiva la justificación de la transcendencia del Estado, es recuperada por Cavarero de un modo muy distinto en su relación con la vida. Para ello, recupera la figura de la madre como el sujeto que, en lugar de presuponer la autonomía como principio, que es lo que hace Kant, se permite la inclinación hacia la piel desnuda. Dice Cavarero:

> Autoequilibrado por su postura erecta, el sujeto de la filosofía no se asoma, no se inclina, si acaso teme y controla sus inclinaciones internas, a menudo llamadas pasiones, deseos y pulsiones. La inclinación materna, si

está re-situada en la geometría de la escena natal, más que reforzar un estereotipo deplorable, adquiere una fuerza detonante.[7]

Y más adelante desarrolla la consecuencia de esta otra geometría:

> Quizá una de las maneras de librarnos del «teorema de la violencia» reside en imaginar lo humano según otra geometría. En esta geometría —me interesa subrayarlo, también en términos autocríticos— la inclinación materna no es simplemente un paradigma de altruismo o, si se quiere, de un cuidado, cuya alternativa especular, siempre posible y execrable, sería la herida o la violencia sobre el infante. Es más bien el arquetipo postural de una subjetividad ética ya predispuesta, mejor dicho, dispuesta a responder de la dependencia y de la exposición de la criatura desnuda e inerme [...]. Sustancialmente, en este cuadro que se libera de la verticalidad y de la horizontalidad, «madre» es entonces, sobre todo, el nombre de una configuración necesaria, de una inclinación indispensable.[8]

Pese a que la dirección del argumento de Cavarero es fundamental en lo que concierne a la necesidad de reimaginar lo humano según otra(s) geometría(s), la figura de la madre es tremendamente problemática como paradigma de

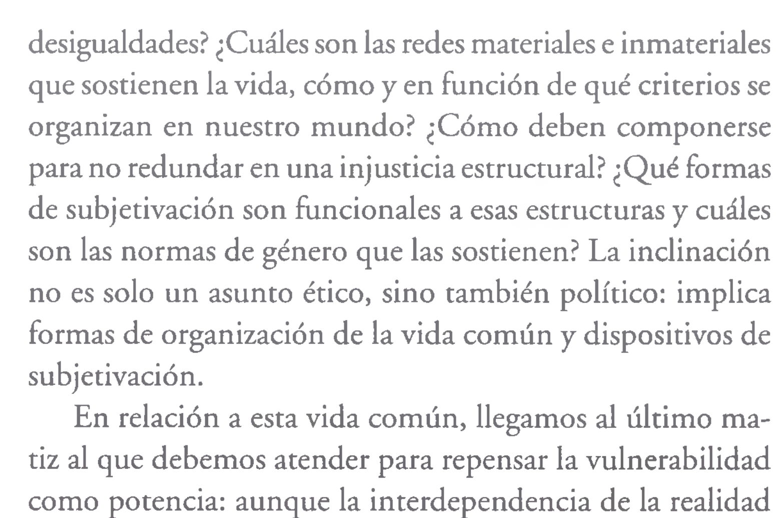
---

7. Cavarero, A. (2014). Inclinaciones desequilibradas, en Begonya Sáez Tajafuerce. *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo* (pp. 17-39). Barcelona: Icaria, cit., p. 35.

8. Ibíd., p. 36.

ese otro modo de comprender el Yo. ¿Y si la madre se inclina ante la certeza de que no habrá otro «quién» que vaya a hacerlo? ¿Y si la inclinación es una obligación derivada de la mencionada ausencia de responsabilidad colectiva del cuidado? Es más: ¿Y si la inclinación es la manera en la que las mujeres accedieron históricamente a ser y, por tanto, se trata de una obligación asumida profundamente? ¿Y si es una de las normas primarias con las que la niña se encuentra y que interpretará como algo que le corresponde a lo largo de su vida, consagrando una «apenas nombrable» desigualdad de partida? ¿Significa poner el foco en esta dimensión que no hay nada rescatable en términos éticos de la posición subjetiva de *quién* se inclina hacia el otro? ¿O es precisamente la posición de obligatoreidad y subordinación la que permite configurar esa otra manera de ser, esa otra geografía, en el sentido de que desde la posición horizontal de quien no ha tenido que inclinarse es imposible ver? ¿Cómo reapropiarnos de lo que resulta válido en esa imagen de un yo que no se basta a sí mismo, que se comprende en su entrelazamiento con lo que no es, sin asumir la estructura de desigualdad que convierte ese gesto en obligatoriedad, en un asunto femenino, materno? Una clave para salir de este atolladero, y que al mismo tiempo lo aleja de posibles interpretaciones reaccionarias del cuidado, es no reducir el interrogante en torno al *quién* a un problema de predisposición ética-individual y recuperar el *quién* de la vulnerabilidad como un asunto político-colectivo.

Este segundo matiz tiene que ver, por tanto, con no renunciar a la dimensión ética, sino conectarla con otras preguntas: ¿cuáles son las estructuras socioeconómicas que organizan la responsabilidad del cuidado, reproduciendo



desigualdades? ¿Cuáles son las redes materiales e inmateriales que sostienen la vida, cómo y en función de qué criterios se organizan en nuestro mundo? ¿Cómo deben componerse para no redundar en una injusticia estructural? ¿Qué formas de subjetivación son funcionales a esas estructuras y cuáles son las normas de género que las sostienen? La inclinación no es solo un asunto ético, sino también político: implica formas de organización de la vida común y dispositivos de subjetivación.

En relación a esta vida común, llegamos al último matiz al que debemos atender para repensar la vulnerabilidad como potencia: aunque la interdependencia de la realidad constituya un punto de partida ontológico no conlleva una posición moral. No se trata de algo bueno en sí, no expresa un contenido predeterminado, no dice nada sobre la forma que tiene o debe tener nuestro mundo; se trata más bien de una palanca que permite replantear los presupuestos sobre los que se construye la existencia humana. Por tanto, descubrir la vulnerabilidad de la vida se hace relevante en la medida en que es acompañada de imaginar la vida en común desde otros criterios ético-políticos; criterios que consideren y no hagan invisible, nieguen o aplasten la realidad de interdependencia que habitamos: ¿es posible concebir sociedades que hagan del cuidado de los cuerpos diversos, de una vida digna, su prioridad? ¿Qué aspectos en todos los planos y niveles deberían cambiar para ello? La política —sus prácticas cotidianas, sus programas y horizontes— debe ser afectada y no dar la espalda a las consecuencias de asumir la vulnerabilidad: imposibilidad de la autonomía, parcialidad de toda posición, mediaciones simbólicas y materiales de las decisiones subjetivas, entrelazamiento en mundos y len-

guajes no elegidos, posibilidad de sufrir violencia [...] Este tercer matiz nos recuerda que el desafío más importante es un desafío creativo desde el que reinventar los modos de ser: ¿cómo vivir juntas y juntos y cómo hacerlo de otro modo?

A modo de cierre, puede resumirse el despliegue de la pregunta por la vulnerabilidad del siguiente modo: necesitamos, sí, urgentemente, un punto de partida que cuestione radicalmente los mismos fundamentos del relato civilizatorio y que lleve a los espacios cotidianos preguntas generalmente aplazadas: ¿cómo no hacer de la promesa de la victoria, el éxito y la acción los únicos lugares para la politización? ¿Qué lugar darles a la finitud, la muerte, la fragilidad o la enfermedad, dimensiones cada vez más presentes en nuestra experiencia en medio de la intensificación de la violencia? ¿Qué significa hacer algo con lo que remite a lo que *no se puede*? ¿Significa no tanto dejar de hacer, sino atrevernos a hacer de otro modo?

En el pensamiento y prácticas feministas encontramos las claves mencionadas: la premisa de la igualdad de los cuerpos a partir de su radical diferencia; la crítica a la organización socioeconómica del trabajo que sostiene la vida (la pregunta por el *quién* de la vulnerabilidad al extraerla del gesto individual para volverla colectiva); y, por último, poner el foco en la creación e invención de nuevos modos de ser y de vivir juntos. Es decir, no se trata solo de lo que no podemos, sino de la potencia de ser una vida diferente.

III. VULNERACIÓN Y VULNERABILIDAD: DOS TÉRMINOS PARA PENSAR HOY LA GESTIÓN SOCIO-POLÍTICA DEL SUFRIMIENTO

Antonio Madrid Pérez

El objetivo de este texto es analizar qué funciones cumplen hoy los términos «vulneración» y «vulnerabilidad» en la gestión socio-política del sufrimiento humano en las sociedades occidentales. Este trabajo es continuación de la reflexión que cuajó tras varias idas y venidas en el libro *La política y la justicia del sufrimiento*.[1] Actualmente comparto esta y otras líneas de reflexión con los compañeros y compañeras del proyecto de investigación «Sufrimiento social y condición de víctima: dimensiones epistémicas, sociales, políticas y estéticas».[2]

La celebración de las VI Jornada de Educación Social organizada por la Universitat Oberta de Catalunya (mayo 2017) me dio pie a exponer la tensión existente entre los distintos usos actuales de dos términos («vulneración» y «vulnerabilidad») que son próximos entre sí pero que al mismo tiempo cumplen funciones muy distintas.

1. Madrid, A. (2010). *La política y la justicia del sufrimiento*. Madrid: Trotta.
2. http://proyectos.cchs.csic.es/sscv/planteamiento (FFI2015-69733-P).



Punto de partida

Cada vez es más habitual utilizar los términos «vulnerable» y «vulnerabilidad» para referirse a personas o grupos de personas. Nos hemos acostumbrado a escuchar y a utilizar expresiones como: «personas y colectivos vulnerables» o «personas y colectivos en situación de vulnerabilidad». Cada vez más personas y colectivos son calificados como vulnerables: niños, mujeres, inmigrantes, ancianos, transexuales, gays, enfermos, accidentados, discapacitados, analfabetos, desempleados, damnificados por un terremoto, por una inundación... Estos neologismos, además de utilizarse para calificar a personas, también se utilizan con otro propósito: identificar situaciones que contribuyen a hacer *dañables* a las personas: «situaciones de vulnerabilidad».

La proliferación de estos usos terminológicos ha coincidido en el tiempo con la drástica reducción del uso del término «vulnerar» y sus derivados. En gran medida, el término «vulnerabilidad» ha sustituido al término «vulneración»: quienes hace un tiempo eran identificados como «personas o colectivos vulnerados» hoy son, en buena parte, identificados como «personas o colectivos vulnerables». Hoy es más común oír hablar de «colectivos vulnerables» que de «colectivos vulnerados». Nos hemos acostumbrado a decir «persona vulnerable» y desaparece progresivamente de nuestro vocabulario y de nuestra forma de pensar la expresión «persona vulnerada».

La tesis que defiendo en este texto es la siguiente: los usos del término «vulnerabilidad», y sus acepciones relacionadas que voy a describir, naturalizan la desigual *vulnerabilización* de las personas, al tiempo que ocultan el diseño y el funcionamiento de las estructuras y lógicas de explotación.

Una propuesta: cómo hablar de la gestión socio-política del sufrimiento

Este texto está escrito desde una perspectiva filosófico-jurídica mediante la que se trata de entender y explicar cómo usamos hoy los términos «vulnerable» y «vulnerabilidad» para gestionar el sufrimiento humano en términos sociales y políticos. Por «gestionar» entiendo aquí la operación consistente en dar respuesta al interrogante que nos plantea el sufrimiento humano: ¿qué hay que hacer con el sufrimiento? Esta es la cuestión central. Para quien sufre, la pregunta no tiene espera. El cuerpo, la mente..., es decir, la persona, busca una respuesta en forma de alivio, o de comprensión, o de cuidado, o de ayuda, o de explicación, o de sentido, o de escapatoria... Para quienes no lo viven en su cuerpo directamente pero lo observan, o se sienten interpelados, o son reclamados en búsqueda de ayuda por quienes sufren, o se compadecen del ser sufriente..., la pregunta sobre qué hacer con el sufrimiento ajeno (que también puede convertirse en sufrimiento propio) se vuelve incisiva.

Las estructuras estatales también hacen las cuentas con el interrogante que es el sufrimiento: ¿qué responsabilidad tiene el estado respecto de quienes se hallan en la pobreza o respecto de quienes entran en el territorio estatal sin autorización administrativa previa? y ¿respecto de una persona agredida? o ¿en relación a los sintecho?... A este conjunto de operaciones en las que hacemos cosas con el sufrimiento ajeno o propio (personal y/o colectivo) me refiero aquí como «gestión» del sufrimiento.

Dentro de este ámbito de la gestión del sufrimiento, el objetivo de este texto es analizar cómo usamos los términos «vulneración» y «vulnerabilidad» en tanto que referentes ha-

bituales en la narración y conceptualización de la gestión del sufrimiento en las sociedades occidentales contemporáneas. Si todas las personas son vulnerables, ¿qué sentido tiene decir «persona vulnerable»? Parece que es un pleonasmo similar a decir «persona humana».

Lo común entre «vulnerar» y «vulnerabilidad»

«Vulnerar» y «vulnerabilidad» comparten una misma raíz etimológica: *vulnus* (herida). «Vulnerar» significa herir y «vulnerabilidad» expresa la idea de poder ser herido. Lo invulnerable es aquello que no puede ser atacado, que no puede ser dañado.

Salvo relatos míticos, ninguno de nosotros habría sobrevivido sin los cuidados recibidos desde el nacimiento, y todos nosotros requerimos atención y cuidados durante nuestra vida. Lo relevante es precisamente esto, cómo son atendidas las personas, qué cuidados reciben y quién los presta... Cómo sanar cuando enfermamos, cómo alimentarse, cómo protegerse... Las personas compartimos unas características biológicas que nos vienen dadas por nuestra condición humana: somos vulnerables. Podemos ser dañados. La vulnerabilidad natural forma parte de nuestra esencia humana. Sin embargo, los medios de prevención y protección creados culturalmente frente a esta vulnerabilidad nos los damos. De igual forma que creamos contextos y mecanismos que incrementan la vulnerabilidad de las personas. O podemos analizar cómo, mediante estructuras y mecanismos creados socialmente, distribuimos cargas de padecimiento y establecemos el acceso a los mecanismos de protección y reparación. Judith Butler ha profundizado en torno a este eje. Al hacerlo ha distinguido entre «preca-

rity» (la vulnerabilidad impuesta a las personas a partir de determinados contextos o estructuras que dañan) y «precariousness» (la vulnerabilidad compartida por todos los seres humanos, incluidos los privilegiados). La «precariousness» es compartida. La «precarity» es distribuida de forma desigual.[3]

Cada disciplina del conocimiento, al igual que cada sector profesional, crea sus propios usos y giros lingüísticos, sus acepciones, sus lenguajes compartidos en los que se reconocen mutuamente quienes comparten un mismo campo de conocimiento, de acción o de profesión. Los profesionales del campo social han generado sus propios denominadores comunes entre los que, desde hace un tiempo, se halla el término «vulnerabilidad» para hacer referencia a la probabilidad que una persona o conjunto de personas tienen de ser dañados. Y digo probabilidad, y no posibilidad, porque hoy en día el término «vulnerabilidad» se usa para indicar mayor o menor probabilidad de ser dañado en función de unas circunstancias que se han dado previamente y que pueden mantenerse. De esta forma nos hemos acostumbrado a escuchar que los indigentes viven en condiciones de vulnerabilidad, o que las personas inmigrantes en situación irregular constituyen un colectivo vulnerable.

¿Cuándo comenzamos a utilizar este término? Si hacemos memoria, llama la atención la rapidez con la que se ha extendido el uso de los términos «vulnerable» y «vulnerabilidad». Con anterioridad, utilizábamos términos como: personas y colectivos en situación de pobreza, marginación social, explotación, exclusión... Y también «vulnerar» y «vul-

---

3. Véase Butler, J. (2007). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia.* Paidós: Barcelona; así como Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas.* Paidós: Barcelona.

neración». Dado el éxito del neologismo «vulnerabilidad» creo que tiene interés explicar cómo surgió este término y tratar de explicar por qué ha tenido tanto éxito. Tras explicar su surgimiento y afianzamiento, intentaré explicar qué fenómenos socio-políticos contemporáneos permiten explicar los usos hegemónicos de «vulnerable» y «vulnerabilidad» y qué fenómenos no explica o esconde.

El concepto de «vulnerabilidad»

Caroline O.N. Moser escribió un artículo que ha sido citado en muchas ocasiones.[4] En este texto, Moser explicaba por qué era interesante utilizar el concepto de «vulnerabilidad» para hablar de las situaciones de exclusión social, así como para proponer políticas para afrontar la exclusión social. Moser recogió los distintos usos que del término «vulnerabilidad» se habían venido dando desde los años noventa.

Moser optó por distinguir entre «pobreza» y «vulnerabilidad». Mientras que el concepto de pobreza actuaba como un concepto estático, el de vulnerabilidad lo hacía como un concepto dinámico que permitía hablar de cómo las personas entraban y salían de situaciones de pobreza. En este sentido, la autora podía afirmar que no todas las personas vulnerables eran pobres.[5]

En los años noventa del siglo pasado, la noción de vulnerabilidad quedó unida a la de riesgo.[6] Riesgos, se decía

4. Moser, Caroline O.N. (1998). «The asset vulnerability framework: Reassessing Urban Poverty Reduction Strategies». *World Development*, vol. 26, 1, 1-19. Pueden consultarse fácilmente en la red otros autores que en los 90 publicaron artículos sobre la vulnerabilidad en el sentido que se le da actualmente: Stefan Dercon, Jyotsna Jalan, Anjini Korchar, Pramila Krishnan, Martin Ravallion, entre otros.

5. Íbíd., p. 3.

6. Beck, U. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity.* Londres: Sage.

en este artículo, como los riesgos que afronta la población cuando se halla en situaciones de inseguridad alimentaria, o el riesgo que supone la exposición de la población ante shocks macroeconómicos. Pronto la lista de riesgos se vio ampliada para dar cabida a las causas que potencialmente podían dañar a la población. Al mismo tiempo, el término «vulnerabilidad» se comenzó a utilizar para hablar de las dificultades que las personas y los colectivos tenían al afrontar calamidades o situaciones traumáticas. La noción de vulnerabilidad así construida va a ser utilizada a partir de esos años para identificar tanto la posibilidad de verse expuesto a un daño, como la capacidad de respuesta (resiliencia ante un shock) y de recuperación.

En el momento de publicar este artículo, Moser trabajaba en el Banco Mundial (lo hizo durante el período 1990-2000). Allí desarrolló trabajos e investigaciones vinculados al desarrollo social. Durante la década de los 90, instituciones internacionales como el Banco Mundial o la ONU contribuyeron firmemente a la expansión del término «vulnerabilidad». Y lo hicieron tanto en la creación del término como en la difusión del mismo mediante informes internacionales sobre pobreza y exclusión social que comenzaron a utilizar prolíficamente los términos «vulnerable» y «vulnerabilidad».

En 1990, el Banco Mundial elaboró un informe en el que analizaba la pobreza.[7] En este informe se utilizó en dos ocasiones el término «vulnerabilidad». En la primera ocasión, se utilizó para describir las situaciones a las que

7. Los informes del Banco Mundial pueden consultarse en http://www.worldbank.org/en/publication/wdr/wdr-archive Véase WB: World Bank (1990). *World Development Report 1990. Poverty.* Oxford: Oxford University Press.

se enfrentaban las personas pobres o que podían entrar en situación de pobreza: se hablaba de vulnerabilidad ante la enfermedad como posibilidad incrementada de enfermar. En la segunda ocasión, el término vulnerabilidad quedó asociado a los efectos negativos que sobre la población tenían las inundaciones y la erosión del suelo. El informe del Banco Mundial de 1989 no hizo uso del término vulnerabilidad (WB, 1989).[8] Y en el informe de 1988 se utilizó el término para referirse a la vulnerabilidad de las economías africanas (WB, 1988).[9] Inicialmente el término vulnerabilidad no se aplicaba a personas, sino a sistemas económicos. También al medio ambiente o a animales.

En el caso español, en la Ley de aguas de 1985 se hablaba del agua como de un recurso natural «fácilmente vulnerable».[10] Y en 1996, la Secretaría de Estado de educación, al establecer las orientaciones para la distribución de objetivos, contenidos y criterios de evaluación de la educación básica de personas adultas, ordenó distintas áreas de conocimiento en el módulo al que llamó «La Tierra: un medio vulnerable».[11]

Otro tanto se hizo con los animales. En 1989, el Estado español, al establecer mecanismos de lucha contra la fiebre aftosa, utilizó la categoría de «animal vulnerable» para referirse a: «Todo animal de las especies sensibles que no está vacunado o que está vacunado pero cuya cobertura inmunitaria se considera insatisfactoria por parte de

8. WB: World Bank (1989). *World Development Report 1989. Financial systems and development.* Oxford: Oxford University Press.

9. WB: World Bank (1988). *World Development Report 1988. Opportunities and Risks in Managing the World Economy.* Oxford: Oxford University Press.

10. Ley 29/1985, de 2 de agosto, Exposición de motivos. (Ley no vigente).

11. Resolución de 17 de abril de 1996.

los órganos competentes de las Comunidades Autónomas».[12]

Por tanto, antes de que las personas fueran consideradas «vulnerables» en el sentido hoy hegemónico, este término se utilizó para hacer referencia a los sistemas económicos, al medio ambiente y a los animales.

El informe del Banco Mundial de 2000-2001

Si se comparan los informes de los noventa con el informe del Banco Mundial de 2000-2001 se aprecia un cambio significativo.[13] Este cambio ya se había comenzado a dar en los consecutivos informes de los años noventa. El informe 2000-2001 utiliza en numerosas ocasiones el término vulnerabilidad. En este caso, lo presenta en una triple dimensión: como herramienta de descripción, de diagnóstico y de tratamiento.

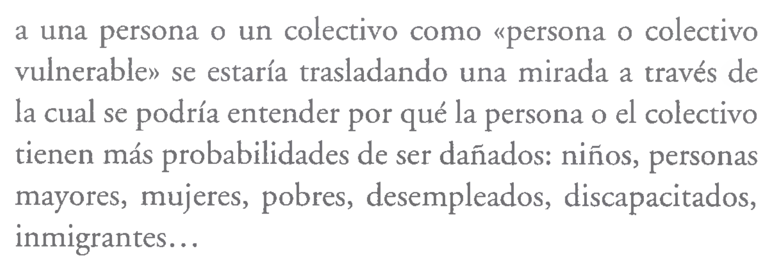
En tanto que herramienta de descripción y diagnosis, el término hace referencia a los ingresos familiares y a la salud. Se indican, por ejemplo, los riesgos que afronta una persona o un hogar en relación a la falta de ingresos o por tener problemas de salud. También se utiliza el término para analizar otros riesgos como la probabilidad de verse expuesto a violencias, crímenes, desastres naturales o quedar fuera del sistema escolar.[14]

Este uso del término ya apunta la tendencia aparentemente omnicomprensiva, holística..., que acompaña actualmente el uso del término. Cuando hoy se califica

12. Real Decreto 832/1989, de 7 de julio, artículo 2 b.

13. WB: World Bank (2000-2001). *World Development Report 2000-2001. Attacking Poverty.* Oxford: Oxford University Press.

14. Ibíd., p. 19.


a una persona o un colectivo como «persona o colectivo vulnerable» se estaría trasladando una mirada a través de la cual se podría entender por qué la persona o el colectivo tienen más probabilidades de ser dañados: niños, personas mayores, mujeres, pobres, desempleados, discapacitados, inmigrantes...

Sin embargo, esta aparente capacidad explicativa tiende a abandonar el análisis de las causas por las que las personas y los colectivos ven incrementada su natural vulnerabilidad. Ni tampoco pretende abordar las causas por las que se produce una desigual exposición de las personas frente a las fuentes de padecimiento.

El informe 2000-2001 presenta el término «vulnerabilidad» en lo que voy a llamar una pretensión de *asepsia socio-política*. Desde mi punto de vista, esta pretensión se enmarca en un higienismo social actualizado que, como en otras épocas, trata de contener la contaminación que pueden representar los excluidos. Como se sabe, «asepsia» es un término médico que se utiliza para referirse a los procedimientos que se siguen para preservar a un organismo o material de gérmenes infecciosos. El uso actual del término «vulnerable» contiene una pretensión aséptica. Y actúa de dos formas.

Por una parte, la palabra «vulnerable» evita usar otros términos menos neutros como: pobre, desahuciado, excluido, marginado, preso, desadaptado, moroso, indigente, pordiosero, tirado, desamparado, mendigo, analfabeto, maltratado, explotado... Decir de alguien que es vulnerable evita en ocasiones utilizar términos que describen contextos desagradables que amenazan con contaminar al espectador.

Por otra parte, actúa desde el momento en que el instrumento conceptual (vulnerabilidad) no intenta identificar

qué mecanismos generan sufrimiento social, ni se interpela acerca de las responsabilidades respecto de estos mecanismos.

El término «vulnerabilidad» aporta una transparencia, una claridad, que es más aparente que real. Veamos un ejemplo. En el informe *Attacking Poverty* se puede leer esta descripción acerca de las causas de la vulnerabilidad de las personas: «The risks that poor people face as a result of their circumstances are the cause of their vulnerability».[15] Esta frase recoge el razonamiento central que acompaña al término vulnerabilidad: los pobres viven en unas circunstancias que generan unos riesgos que se hallan en la base de la vulnerabilidad de la gente pobre. Es un razonamiento circular. No explica nada.

Tal vez lo más interesante no sea lo que el término muestra, sino lo que no muestra. El argumento contenido en la frase que se acaba de citar parte de la premisa del riesgo como un hecho dado. No lo aborda como un contexto construido económicamente, socialmente, políticamente. El razonamiento que traslada la frase esconde la responsabilidad o, como mínimo, diluye parte de la responsabilidad acerca, no de la vulnerabilidad de la persona, sino de la *vulnerabilización* de la persona.

El informe del Banco Mundial del 2000 que estamos comentando da un paso más en la construcción del uso semántico dominante. Además de describir los factores de vulnerabilidad apunta cómo en ocasiones la vulnerabilidad no se reduce debido a la incapacidad del estado o de la sociedad para reducir o mitigar los riesgos que afronta la gente pobre.[16]

---

15. Ibíd., p. 36.
16. Ibíd., p. 37.

Sea como fuere, el uso de la noción de «vulnerabilidad» dificulta la identificación de los agentes (estatales o privados) que impulsan, establecen y defienden mecanismos injustos que generan desprotección o desigualdad. La identificación de responsabilidad por el daño se diluye. La idea del riesgo, de hecho, conduce a esta disolución. Se evita decir: los grupos sociales son vulnerables porque el sistema en el que viven los ha vulnerado y al vulnerarlos los hace vulnerables ante el propio sistema y ante las calamidades naturales que puedan sufrir. De esta forma, ante hechos sociales como la explotación laboral, o el maltrato, o la falta de vivienda o de acceso a recursos educativos..., el término «vulnerabilidad» no ayuda a saber por qué se ha dado ese hecho, sino que crea una etiqueta social y administrativa: persona o colectivo vulnerable. Y de esta forma se esconden los mecanismos que vulneran a las personas.

Hagamos un pequeño ejercicio para mostrar qué muestra y qué esconde el uso del término «vulnerabilidad» que he descrito. Tomemos la descripción que Andy Robinson[17] hizo de la situación que vivió la población de Houston durante las inundaciones sufridas a finales de agosto del 2017. Un diario español publicó su artículo con este titular: «Los pobres de Houston sufren más».[18] El subtítulo de este artículo era: «El huracán 'Harvey' no distingue entre clases, pero los desfavorecidos lo tendrán mucho peor para recuperarse». Robinson no utilizó ni una sola vez en su artículo el término

17. Sobre Andy Robinson: http://www.lavanguardia.com/autores/andy-robinson.html

18. Robinson, A. (2017, 3 de septiembre). «Los pobres de Houston sufren más». *La Vanguardia.* Recuperado de: http://www.lavanguardia.com/internacional/20170903/431009933754/los-pobres-de-houston-sufren-mas.html

«vulnerabilidad». No dijo: los pobres de Houston son más vulnerables ante [...] Tampoco dijo: los más vulnerables lo tendrán mucho peor para recuperarse. Pero si hubiera seguido la moda, bien podría haber utilizado esta palabra y el modelo explicativo al que pertenece. Interpreto que Robinson no se sumó a la moda porque quería explicar las dificultades añadidas que tendrán que afrontar los desfavorecidos en un sistema que genera y reproduce condiciones desiguales de vida de la gente en función del color de la piel, el país de procedencia, la posición económica o el lugar de residencia.

Robinson explica cómo una parte de la población protege sus propiedades, recibe apoyo por parte de vecinos, y de las compañías aseguradoras, mientras que otra parte de la población, mayoritariamente afroamericanos y latinos, encuentra más dificultades para recuperarse, para mantener el alquiler de su vivienda o para recibir apoyos. Robinson describe cómo unas vidas quedan más expuestas ante las calamidades, mientras que otras están más protegidas. Y al hacer esta descripción, permite que el lector reflexione sobre esta desigual exposición de las personas frente a la calamidad. Y lo hace evitando los términos «vulnerable» o «vulnerabilidad».

El orden de las cosas: vulneración y vulnerabilidad

El verbo «vulnerar» contiene una estructura semántica del tipo: «x» vulnera a «y» (pudiéndose identificar «y» como persona dañada). En cambio, el uso dominante del término «vulnerable» hace recaer la atención exclusivamente en «y». El peso recae en quien recibe o, lo que es más importante, en quien puede recibir la acción dañosa (la persona vulne-

rable). El centro de interés se sitúa en el receptor del daño, no en el actor. Se difumina la causa del daño.

La «persona vulnerable» lo va a ser porque posee alguna característica, o se encuentra en un contexto que lo hace «vulnerable»: el niño, la mujer, la persona mayor... *Algo le pasa* a la persona vulnerable. Cuando lo más correcto sería pensar que tal vez *algo le pasa* al contexto en el que vive la persona.

Vistas así las cosas, este cambio podría parecer muy prometedor al centrarse en la persona dañada. Podría pensarse que los «sujetos y colectivos vulnerables» van a ocupar mayor protagonismo en la elaboración de las políticas legislativas. Al igual que ha sucedido en la victimología contemporánea, que ha reclamado una mayor atención a la víctima, podría pensarse que el éxito de las nociones de «persona y colectivo vulnerable» ayudarían a empoderar a las personas y colectivos «vulnerables».

Sin embargo, no ha sido así. En parte, los usos del término «vulnerable» pueden evolucionar de igual forma que lo ha hecho el término «víctima». Se ha generalizado de tal forma su uso que cualquier persona puede ser considerada víctima de algo: de una injusticia, de una relación afectiva truncada, de unos padres incomprensivos, de una tormenta, de una intoxicación, de la gripe, de la telebasura... Se ha generalizado de tal forma el significado del término que corre el riesgo de perder su capacidad para especificar y asociar efectos concretos a la calificación de una persona como víctima. Lo mismo puede estar ocurriendo con el término «vulnerable».

Sin embargo, este uso podría ser anodino si no fuera porque ha sustituido al término «vulneración». Al producirse

esta sustitución, la expansión del término «vulnerabilidad» adquiere importancia porque dificulta la atribución de responsabilidades acerca del daño real o potencial que sufren o pueden sufrir determinadas personas.

Por vulneración entiendo el quebrantamiento de una expectativa de evitación de un daño por considerarse ilegítima su imposición sobre una persona, y también el quebrantamiento de la expectativa de ayuda que contribuya a reparar y a recuperarse cuando el daño se ha producido. La idea de vulneración requiere la preexistencia de una expectativa de no ser dañado en forma de expectativa reconocida y protegida mediante mecanismos públicos, que pueden ser estatales o sociales. Se vulneran los derechos que tienen las personas. Derechos por los que se ha luchado históricamente. No hay derechos regalados.[19]

¿Qué es lo que hace que una persona sea «vulnerable»? Y añado: ¿qué es lo que hace que una persona sea más vulnerable que otra? Una de las respuestas es que lo que hace más vulnerable a una persona que a otra de su misma sociedad es la relación que mantiene con las fuentes potenciales o reales de daño (con las fuentes de vulneración). De igual modo, otro factor que condiciona la desigual vulnerabilidad es la relación que las personas tienen con los sistemas de prevención y protección frente a los daños que sufra o pueda sufrir la persona. Si la cuestión se enfocase de esta forma, el peso de la argumentación ya no recaería sobre la persona o colectivos a los que se naturaliza como vulnerables, sino que la atención se centraría en las fuentes de vulneración

---

19. Véase Estévez Araujo, José A. (2013). *El libro de los deberes. Las debilidades e insuficiencias de la estrategia de los derechos*. Madrid: Trotta; así como Capella, Juan R. (2005). *Los ciudadanos siervos*. Madrid: Trotta.

(causación de un daño) y los sistemas de prevención y protección frente a las vulneraciones.

Si se enfoca de esta forma la cuestión de las vulnerabilidades, lo correcto sería decir que las condiciones laborales, o sanitarias, o medioambientales, o el patriarcado, o la avaricia de los privilegiados, o el racismo… pueden causar y causan daños a las personas. De esta forma, por ejemplo, las agresiones a mujeres no indican que exista una vulnerabilidad de la mujer, sino que evidencia que existe un entorno organizado sistemáticamente que vulnera potencial y realmente a la mujer por ser mujer.

Dicho de la forma más clara posible: a la mujer no le pasa nada por ser mujer, no es que la mujer sea más vulnerable que el hombre. La vulnerabilidad de la mujer deriva de un orden de cosas que la vulnera tendencialmente o realmente. Y al vulnerarla, la *vulnerabiliza* (incrementa la natural vulnerabilidad compartida con otros seres humanos). Lo mismo podemos decir del pobre: al decir que el pobre es vulnerable, se naturaliza la condición vulnerable del pobre, cuando lo cierto es que existen unos condicionantes que explican la generación de pobreza. El pobre no es pobre porque en su adn haya algún gen que irremediablemente le lleva a la situación de pobreza. Muchos hijos e hijos de familias bienestantes compartirían «genes» similares y sin embargo no desarrollan sus vidas en condiciones de pobreza.

No es lo mismo decir de una persona que es vulnerable a decir que ha sido vulnerada y lo puede volver a ser. Véase la diferencia que existe en decir «x es dañable» a decir «x ha sido dañado y puede volver a ser dañado». En el primer caso («x» es dañable) no se puede identificar responsabilidad por

el daño que recibe «x». Sin embargo, en el segundo caso, la pregunta acerca de la responsabilidad está implícita.

Parte de la importancia de analizar la extensión del término vulnerable se halla en responder a una pregunta que subyace en esta cuestión: en la condición humana ¿qué es primero: la vulnerabilidad o la vulneración? Creo que, si se describe la condición humana, la vulnerabilidad es primero. Sin embargo, si se atiende a la vida realmente vivida por las personas en estructuras y relaciones creadas por las personas lo relevante es qué hacemos con esa vulnerabilidad inicial y cómo las estructuras que nos hemos dado generan padecimiento, y lo hacen de forma desigual.[20]

Es la vulneración en tanto que hecho concreto y no la vulnerabilidad lo que exige una respuesta urgente en la vida de las personas. Es la herida (vulnus) lo que urge, no solo la posibilidad de ser herido. Esto último viene tras lo primero. Lo primero no es la posibilidad de [...] sino el conocimiento adquirido de... La vulnerabilidad es una expectativa, algo que puede suceder, mientras que el daño es algo real aunque la persona ignore las causas del daño que experimenta.

Del análisis de los usos políticos-jurídicos que contemporáneamente se hace de los términos «vulnerable» y «vulnerabilidad» no se desprende una mayor atención a la remoción de las causas de los daños que afectan a las personas, sino que domina una utilización de estos términos para justificar, en el mejor de los casos, una reacción *ex post*, una vez el daño se ha producido.

Al mismo tiempo, estos usos muestran la predisposición a la individualización de la responsabilidad por la vulnerabi-

---

20. Young, Iris M. (2011). *La responsabilidad por la justicia*. Madrid: Morata.

lidad. En la medida en que no habla de «vulneración» sino de «vulnerabilidad», se traslada la carga a la persona o al colectivo identificado como «vulnerable». Este traspaso de la responsabilidad a la persona ha coincidido en el tiempo con un contexto de recortes del gasto social, de aplicación de políticas neoliberales y de debilitamiento del sector público. En la medida en que se acepte que es preciso reducir las políticas sociales, las personas y colectivos etiquetados como vulnerables se convierten en una «carga» para el Estado y, por extensión, para la economía estatal.

La pregunta política, moral y social que creo que nos tenemos que hacer si queremos invertir el incremento de las crecientes desigualdades sociales es: ¿qué cambios estructurales hay que hacer para que las personas no sufran aquellos daños que van a incrementar su natural y humana fragilidad?

IV. GOBIERNO BIOPOLÍTICO DEL MALESTAR E INFRAESTRUCTURAS DE CUIDADO

Ester Jordana Lluch

En las últimas décadas, numerosos análisis han situado la cuestión del malestar social como uno de los lugares privilegiados para analizar las sociedades contemporáneas. Trabajos como los de Lipovetsky, Bifo, Byung-Chul Han o Santiago López Petit —por citar apenas algunos—[1] permiten mostrar hasta qué punto aquello que caracterizamos como enfermedad, más allá de una perspectiva clínica, nos habla de una historia colectiva que es también la de un dolor compartido que se manifiesta a través de nuestros cuerpos. Un malestar social que, si bien está atravesado por las relaciones políticas que dan forma a nuestras vidas, se revela en el seno de cada cuerpo particular, de cada historia. Un malestar que sitúa, pues, la vida como un problema político.

Una vez la cuestión del malestar, el dolor y el sufrimiento se abordan desde esa perspectiva aparece, sin embargo, la dificultad de conjugar procesos que se manifiestan en niveles

1. Véase Lipovetsky, G. (1996). *La era del vacío.* Barcelona: Anagrama; Berardi, F. (2003). *La fábrica de la infelicidad.* Madrid: Traficantes de Sueños; Byung-Chul Han (2012). *La sociedad del cansancio.* Barcelona: Herder; Han, Byung-Chul (2014). *Psicopolítica.* Barcelona: Herder; López Petit, S. (2014). *Hijos de la noche.* Barcelona: Bellaterra.

y escalas diversas. Aquí arraiga uno de los aspectos fundamentales que hay que considerar en el momento en que nos planteamos la relación entre la labor de los profesionales del campo médico y psicosocial y la dimensión política del malestar. Los profesionales del campo social son testigos de un sufrimiento que, fuera de toda visibilidad pública, se inscribe en las vidas y las pequeñas historias singulares que somos cada cual. Situados ahí, en los límites de cada vida concreta, su objetivo es tratar de armar todo lo posible cada una de esas vidas para que pueda darse a sí misma una posibilidad. Ahora bien, desde una dimensión política, en el momento en que abordamos individualmente cada malestar y cada sufrimiento, es decir, cuando se intenta dotar a esa vida singular de los recursos y herramientas que hagan esa vida vivible, ¿no se estarían reforzando las estrategias neoliberales de responsabilización individual al concebir el malestar como algo que cada cual debe y puede resolver y confrontar en solitario, vaciándolo de sus condiciones políticas? ¿Hasta qué punto la matriz de análisis y las herramientas de las que disponemos no se inscriben ya en una relación intrínsecamente despolitizadora?

Más allá del manido recurso a señalar la dimensión «ideológica» que puedan ocupar las ciencias humanas y sociales en relación al malestar, desde una óptica foucaultiana quizás se trate de interrogar el modo en que, en el seno de esas relaciones, se configuran prácticas y relaciones que cabe analizar en términos políticos. Como bien se esforzó en mostrar Foucault, el modo en que en una sociedad se configuran los límites de lo normal y lo anormal, de lo patológico y lo no patológico, se inscribe en todo un conjunto de regímenes de verdad, modos de gubernamentalidad y modos de

relacionarse con uno mismo. Por tanto, nos proponemos servirnos de su «caja de herramientas» para interrogar cómo la constitución misma de la enfermedad y su funcionamiento social se sitúan ya en una dimensión política.

Tras efectuar ese recorrido trataremos de mostrar cómo, desde algunas propuestas feministas contemporáneas, se vislumbran estrategias de respuesta al modo en que el neoliberalismo hace del malestar social un elemento de gobierno.

La enfermedad desde un punto de vista político

Como es sobradamente conocido, Foucault desarrolló a lo largo de los años setenta una aproximación al poder que, contrariamente al modo en que es habitualmente concebido —como algo que es poseído por algunos y cedido por otros, como algo que se ejerce de modo negativo o represor—, se postulaba como una dimensión práctica que actúa produciendo determinados modos de relación social a través de los cuales se efectúan distintas formas de gobierno. Foucault señalaba cómo, en efecto, una de las características propias de la gubernamentalidad moderna es el paso de un poder soberano que se ejercía sobre el territorio a una modalidad de poder que se ejerce sobre la población a partir de una doble tecnología: una *anatomopolítica* que, a partir del siglo XVII, habría servido como un método de clasificación, ordenación y distribución de los cuerpos a través de tecnologías disciplinarias, y una *biopolítica* que, a partir del siglo XVIII, habría desplegado técnicas para gobernar la población en su conjunto desde una perspectiva global. Dos tecnologías de gubernamentalidad que se desplegarían en torno a un

«pensamiento médico»[2] si por este se entiende un modo de analizar, clasificar y conducir a los individuos y la población —pero también todo un conjunto de fenómenos— en torno a prescripciones que organizan el establecimiento de lo normativo:

> Por pensamiento médico entiendo una manera de percibir las cosas que se organiza alrededor de la norma, esto es, que procura deslindar lo que es normal de lo que es anormal, que no son del todo, justamente, lo lícito y lo ilícito; el pensamiento jurídico distingue lo lícito y lo ilícito, el pensamiento médico distingue lo normal y lo anormal; se asigna, busca también asignarse medios de corrección que no son exactamente medios de castigo, sino medios de transformación del individuo, toda una tecnología del comportamiento del ser humano que está ligada a ese fin [...].[3]

Ligada a la emergencia del capitalismo como modo de producción y del liberalismo y el neoliberalismo como modos de concebir y gobernar a las sociedades, se desplegaron todo un conjunto de tecnologías destinadas a organizar y clasificar las capacidades de la población al servicio de una adecuada división social del trabajo. Al abrir la pregunta de cómo la medicina y las ciencias humanas se sitúan en el seno de esas tecnologías de poder, Foucault tratará de mostrar cómo, a través de la higiene pública, los controles

2. Hemos desplegado estas cuestiones en Jordana Lluch, E. (2017). Crítica de la economía biopolítica: dimensiones políticas del pensamiento médico. *Kamchatka, Revista de análisis cultural, 10*, 13-38.

3. Foucault, M. (2012). *El poder una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida.* Buenos Aires: Siglo XXI, cit., p. 35.

demográficos o la psiquiatría penal, se trataba de gestionar y gobernar políticamente la peligrosidad potencial de determinados fenómenos o individuos de la mano de todo un conjunto de estrategias vinculadas al orden público. Desde esa perspectiva, el papel político de la psiquiatría en la modernidad se organiza, en torno a esa estrategia seguritaria, como una de las formas de higiene pública:

> Si la psiquiatría se convirtió en algo tan importante en el siglo XIX no es simplemente porque aplicase una nueva racionalidad médica a los desórdenes de la mente o de la conducta, sino porque funcionaba como una forma de higiene pública. El desarrollo, en el siglo XVIII, de la demografía, de las estructuras urbanas, del problema de la mano de obra industrial, había suscitado la cuestión biológica y médica de las «poblaciones» humanas, con sus condiciones de existencia, de hábitat, de alimentación, con su natalidad y su mortalidad, con sus fenómenos patológicos (epidemias, endemias, mortalidad infantil). El «cuerpo» social dejó de ser una simple metáfora jurídico-política (como la que se formula en el Leviathan) para convertirse en una realidad biológica y en un terreno de intervención médica. El médico debía de ser pues el técnico de ese cuerpo social, y la medicina una higiene pública. La psiquiatría, en el tránsito del siglo XVIII al XIX, adquirió su autonomía y se revistió de tanto prestigio porque pudo inscribirse en el marco de una medicina concebida como reacción a los peligros inherentes al cuerpo social. Los alienistas de la época han podido discutir hasta el infinito acerca del origen orgánico o psíquico de las enfermedades mentales, han podido proponer terapéuticas físicas o psicológicas, sin

embargo, a través de sus divergencias, todos eran conscientes de tratar un «peligro» social, puesto que la locura estaba ligada, a su juicio, con condiciones malsanas de existencia (superpoblación, promiscuidad, vida urbana, alcoholismo, desenfreno), o era percibida como fuente de peligros (para uno mismo, para los demás, para el entorno y también para la descendencia por mediación de la herencia). La psiquiatría del siglo XIX fue una medicina del cuerpo colectivo al menos en la misma medida que una medicina del alma individual.[4]

Ese «pensamiento médico» al que alude Foucault desborda, pues, como vemos, la propia disciplina para analizarse desde una aproximación mucho más amplia y transversal: la organización social y la clasificación de los sujetos en torno a una «curva» normal que permitiría determinar nuestra posición en ella. La razón de ese interés residirá en que, a juicio de Foucault, aquello que caracterizará esa gubernamentalidad biopolítica es, justamente, que la gubernamentalidad moderna se funda en un «pacto de seguridad» con «un Estado que está obligado a intervenir en todos los casos en que un acontecimiento singular, excepcional, perfora la trama de la vida cotidiana».[5] Así, esa forma de gobierno desplegaría todo un conjunto de estrategias de conducción de la vida de los individuos que habrían configurado, en primer lugar, la «proliferación de las tecnologías políticas, que a partir de allí van a invadir el cuerpo, la salud, las maneras de alimentarse y alojarse, las condiciones de vida, el espacio entero de la

4. Foucault, M. (1985) *Saber y verdad.* Madrid: La Piqueta, cit,. p. 108.

5. Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida.* Buenos Aires: Siglo XXI, cit., p. 50.

existencia»; en segundo lugar, «una sociedad normalizadora fue el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida» y, por último, todo un conjunto de mecanismos de vigilancia y regulación de la población.[6]

Al analizar el liberalismo y el neoliberalismo como «racionalidades políticas», Foucault se aleja, por tanto, de aquellos análisis de corte marxista que los sitúan en el marco de una configuración de clase o como la victoria hegemónica de todo un conjunto de ideas o principios.[7] Se trataba de poder analizarlos como un modo de gubernamentalidad que pivota en torno a la seguridad de la población como objetivo político. Para Foucault, la biopolítica moderna se constituirá, en el seno del liberalismo, a partir de la permanente oscilación entre la necesidad de «producción de libertad» y su control:

> El liberalismo participa de un mecanismo en el que tendrá que arbitrar a cada instante la libertad y la seguridad de los individuos alrededor de la noción de peligro. En el fondo, si por un lado [...] el liberalismo es un arte de gobernar que en lo fundamental manipula los intereses, no puede —y esta es la otra cara de la moneda— manipularlos sin ser al mismo tiempo el administrador de los peligros y de los mecanismos de seguridad/libertad, del juego seguridad/libertad que debe garantizar que los individuos o la colectividad estén expuestos lo menos posible a los peligros.[8]

---

6. Foucault, M. (2006). *Historia de la Sexualidad. Vol. 1: La Voluntad de saber.* Madrid: Siglo XXI, cit., pp. 152-153.

7. Véase, por ejemplo, Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo.* Madrid: Akal.

8. Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979).* Buenos Aires: FCE, cit., p. 86.

Vemos, pues, cómo en el seno de ese objetivo político se articulará la necesidad de «defender la sociedad» de los peligros que la acechen con una «seguridad social» que tratará de dar respuesta a los mismos. El liberalismo y el neoliberalismo se despliegan a partir de una antinómica relación entre unas políticas económicas «insegurizantes» y la exigencia gubernamental de garantizar la «seguridad»:

> Ya no nos encontramos en el orden de los accidentes cubiertos por la sociedad «aseguradora»; estamos en presencia de una acción política que «inseguriza» no solo la vida de los individuos, sino la relación de estos con todas las instituciones que hasta el momento los protegían. De allí la angustia provocada por el terrorismo. Angustia en los gobernantes. Angustia también en las personas que otorgan su adhesión al Estado, aceptan todo, los impuestos, la jerarquía, la obediencia, porque el Estado protege y garantiza contra la inseguridad.[9]

La multiplicación de los mecanismos disciplinarios que «se hacen cargo del comportamiento de los individuos diariamente y hasta en el más fino de los detalles» habría generado, en su impulso en el seno del liberalismo, una suerte de limitación paradójica de esa «producción de libertad». La vigilancia y el control de la población se inscribirían así en el marco de la gubernamentalidad liberal como la tentativa de intervenir en el momento que se producía algún desvío de la conducta prescriptiva dictada por esos mecanismos disciplinarios.

9. Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida.* Buenos Aires: Siglo XXI, cit., p. 51.

> [...] En la época misma de establecimiento de los mecanismos de seguridad —dice Foucault—, lo disciplinario provocó, no la explosión, pues no la hubo, sino los conflictos más manifiestos y visibles.[10]

Ahora bien, la pendiente que el neoliberalismo introduce en esos mecanismos seguritarios haría bascular también el modo en que la «norma» organiza ese «pensamiento médico» con que Foucault caracterizaba el desplazamiento biopolítico. A diferencia de los mecanismos disciplinarios que pivotaban en torno a la escansión entre lo normal y lo anormal, los mecanismos seguritarios desplegarán «un juego dentro de las normalidades diferenciales» situando a los sujetos en base a «diferentes curvas de normalidad» y procurando que «las más desfavorables se asimilen a las más favorables».[11]

La emergencia del estado del bienestar en torno a los años cuarenta se situaría, desde esta perspectiva, en el marco de la crisis de gubernamentalidad que, a juicio de Foucault, atravesaría el liberalismo a partir de la Segunda Guerra Mundial. La configuración del estado del bienestar de corte keynesiano habría sido un movimiento de respuesta a las consecuencias a las que había llevado el propio liberalismo tras la crisis económica de 1929, sumándose a las consecuencias de la guerra. Habría sido un modo de producir «libertad de trabajo, libertad de consumo y libertad política» en una situación de desempleo que resultaba peligrosa para la estabilidad general. Unas libertades que serían garantizadas a partir de «toda una serie de intervenciones, intervenciones

10. Foucault, (2006). *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: FCE, cit., p. 24.

11. Ibíd., p. 83.

artificiales, voluntaristas, intervenciones económicas directas en el mercado».[12]

Sin embargo, la lectura que el liberalismo haría de esas políticas estatales tras la Segunda Guerra Mundial configuraría las bases de las políticas neoliberales contemporáneas. En efecto, el diagnóstico que efectuaron los pensadores neoliberales fue que el estado del bienestar compartía con el nazismo y el comunismo el hecho de impulsar estrategias de planificación económica a través de la intervención estatal, y eso era lo que había que contrarrestar. Por tanto, la pendiente que, del ordoliberalismo alemán al neoliberalismo americano, va a marcar las políticas de postguerra, va a ser la de reinscribir la función del Estado en relación a la economía. Lejos de las viejas consignas no intervencionistas del liberalismo y ante el diagnóstico de que el estado del bienestar constituiría un modo no deseable del mismo, el neoliberalismo propugnaría que la función del Estado debe ser la de animar las permanentes relaciones de competencia en la sociedad a fin de que el mercado sea activo. A partir de ese desplazamiento, los individuos se concebirán como «empresarios de sí mismos» y la sociedad como una «sociedad empresa» donde la función estatal será procurar un mercado vivo y dinámico. En el seno de esas transformaciones se propugnarían, por tanto, reconfiguraciones sustanciales en el modo en que el Estado interviene como agente de «seguridad social» minimizando su ámbito:

> [...] los ordoliberales alemanes explicaban que el objetivo principal de una política social no era, por cierto, hacerse cargo de todos los riesgos que pudiesen afectar

12. Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979).* Buenos Aires: FCE, cit., p. 90.

a la masa global de la población, y agregaban que una verdadera política social debía ser tal que, sin tocar en absoluto el juego económico y, por consiguiente, dejando que la sociedad se desarrollara como una sociedad de empresa, se establecieran una serie de mecanismos de intervención para asistir a quienes lo necesitaran en el momento, y solo en el momento que lo necesitaran.[13]

Si el dilema biopolítico en el marco del estado del bienestar era cómo y en base a qué criterios el Estado decidía cubrir o no determinadas demandas de salud, ahora esa cuestión quedaría en manos del mercado en base al provecho económico de facilitar unos u otros servicios. La cuestión a la vez política y moral, dirá Foucault, es cómo va a decidirse qué determinada «enfermedad, qué determinado tipo de sufrimiento ya no se beneficiará de ninguna cobertura —un punto en el que la vida misma, en determinados casos, no recibirá ninguna protección—. [...] La cuestión que se suscita en el presente es saber cómo las personas van a aceptar estar expuestas a determinados riesgos sin conservar el beneficio de una cobertura por el Estado-providencia».[14]

La asfixia de los servicios públicos que han acompañado las políticas contemporáneas de austeridad y las tentativas de privatización de los mismos se inscriben, pues, en esa pendiente neoliberal que promulgaría como objetivo que el Estado garantizase apenas unos servicios mínimos a una minoría mientras el resto fuese costeado y financiado por

13. Ibíd., p. 248.
14. Foucault, M. (1985), *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta, cit., p. 222.

cada cual en el marco de un mercado dinámico de aquellos servicios que, hasta ahora, se garantizaban a todos por igual sin distinción de clase o poder adquisitivo. Al hacer bascular esa problemática de la «seguridad social» del lado del Estado al mercado, se desplaza también el problema biopolítico pasando la problemática de cómo y desde dónde era el Estado el que decidía qué se «hacía vivir» y se «dejaba morir» a cómo a partir de ahora va a ser el propio mercado quien dirima, desde su propio juego de competencia e intereses, quién tendrá acceso a «hacer(se) vivir» y quién, por el contrario, va a «dejar(se) morir». La biopolítica contemporánea funciona, pues, desde una lógica de mercado siempre a riesgo de convertirse en una suerte de regulación eugenésica que ya no pivota, como en el siglo XIX, en torno a los genes, la raza y la «degeneración de la especie», sino en base al poder adquisitivo de cada cual para proveerse de los cuidados necesarios a fin de mantener su vida.

De la patologización a la mercantilización de la experiencia

Vivimos, pues, en sociedades donde la clasificación y la exclusión constituyen uno de los ejes vertebradores de las relaciones sociales. Clasificaciones en función de nuestras capacidades, de nuestros cuerpos, de nuestros afectos, que establecen un vínculo estructural con aquello que consideramos a un lado y al otro de lo «normal». En el momento en que eso sucede se activan todo un conjunto de medidas políticas y sociales que, a través de un heterogéneo grupo de profesionales e instituciones, van a irrumpir en la vida de alguien. Una irrupción que, si bien tiene como fin ayudar a aquellos a quienes se dirigen a lidiar con esa enfermedad en

múltiples sentidos, constituyen ese elemento mediador entre las políticas sociales y las vidas individuales. Por tanto, gran parte del sufrimiento que acarrean esos cuerpos señalados y diagnosticados del «otro lado» de esa demarcación no solo responde a aquello que los ha llevado hasta allí (determinado dolor o sufrimiento), sino también al hecho de que se les sitúe socialmente en ese lugar. Y en ese momento es cuando aparece una relación política con la institución en tanto que elemento mediador de esa gubernamentalidad del malestar. La crítica del «pensamiento médico» efectuada por Foucault remite, pues, a aquella forma de pensamiento que organiza toda una serie de diferencias en el seno de «lo normal y lo patológico» como modo de ordenamiento social. Una crítica que supone un doble gesto: por un lado, cuestionar cómo y bajo qué condiciones históricas determinadas experiencias (la locura, la sexualidad, la criminalidad) han sido históricamente situadas en el lado de lo patológico y, por el otro, cuestionar esa «expansión» del pensamiento médico a otros órdenes de la vida cotidiana (el cuerpo, la salud).

El DSM constituye, en ese sentido, uno de los escenarios principales donde se libra esa batalla en tanto que establece, versión tras versión, los límites de aquello que clínicamente va a situarse a uno u otro lado de esa escansión. Las enormes polémicas suscitadas por la publicación última edición del mismo constituyen un buen ejemplo para ilustrar cómo ese límite vehicula un doble movimiento de crítica a aquellas dimensiones de la experiencia que han sido incluidas en él en vistas a «despatologizarlas» y aquellas que, estando del otro lado, arriesgan a su «patologización».

La crítica que efectuaron distintas asociaciones de psicólogos y psicoterapeutas en una «Carta abierta al DSM-V»

apuntaba dos cuestiones esenciales. Por un lado, el «relajamiento» de los criterios diagnósticos que marcan ese límite de inclusión o exclusión entre lo normal y lo patológico acaba por propiciar una patologización generalizada de la población. Por otro lado, se incluyen factores que no pueden ser susceptibles de un abordaje en términos de patología clínica, tales como «la pobreza, el desempleo y el trauma». Vemos, pues, cómo esa organización y clasificación en torno a lo normal y lo patológico constituye un campo de batalla dentro de la propia crítica psiquiátrica. Ahora bien, más allá de los límites disciplinarios, esa expansión del «pensamiento médico» ha codificado culturalmente nuestra vida afectiva y relacional, tanto en el modo de «interpretar» los pensamientos, conductas y afectos de los demás, como los propios. El modo de construir la relación con nuestra experiencia en torno a lo que es normal y lo que no, se convierte en el modo de leer y codificar nuestras relaciones. Asimismo, nuestra relación con nosotros mismos, nuestros afectos, nuestras vidas, se precipitan en esa codificación: cualquier conducta, cualquier pensamiento o cualquier afecto son susceptibles de ser situados en esa matriz.

Si en el marco del liberalismo la biopolítica configuró, como veíamos, la antinomia entre el riesgo y la «producción de libertad» a partir de una intensificación de los mecanismos disciplinarios en vistas a clasificar y normalizar a los sujetos, en el marco del neoliberalismo, esa relación bascularía hacia todo un conjunto de normalidades diferenciales que se regularían las unas respecto a las otras. Una cuantificación de nuestras capacidades en un umbral dinámico donde estamos siempre en riesgo de vernos excluidos si no sabemos gestionarlas adecuadamente de acuerdo a las exigencias de

cada momento y situación. En consecuencia, tanto el modo como las formas de exclusión se transforman. Así pues, esta ya no será determinada en base a todo un conjunto de tests, exámenes o pruebas para medir y clasificar a los sujetos y excluir aquellos cuyas capacidades se sitúen fuera de los parámetros de lo «normal», sino que, por el contrario, se convertirá en un modo de dinamizar ese mercado constante de las competencias donde es el propio individuo el que se autoexcluye en caso de no situarse por encima del umbral de productividad.

En el momento en que esa clasificación diferencial se articula con la constitución del sujeto como un «empresario de sí» aparecerá la necesidad de establecer todo un sistema de clasificación y cómputo de las capacidades de los sujetos que ya no estará destinada a señalar y diferenciar aquellas consideradas «anormales», sino más bien cuantificarlas y ponderarlas unas en relación con las otras. Por tanto, la figura del «empresario de sí mismo» debe leerse, mucho más que como una categoría económica, como una categoría seguritaria: capitalizarse para sostenerse por encima del umbral de la exclusión a la que estamos expuestos de modo permanente.

La expansión desde finales de los ochenta de toda la literatura de autoayuda, las técnicas de coaching, la reconversión de los sistemas educativos en la lógica de la gestión de proyectos y el análisis de competencias pueden leerse como fenómenos íntimamente ligados a ese desplazamiento. Todas esas tecnologías constituyen una forma de convertir nuestros propios recursos en «capitalizables», situándonos en una relación de competencia en términos del «valor» que somos capaces de rentabilizar a partir de los mismos.

La pendiente que introduce el neoliberalismo en la biopolítica contemporánea desplaza esa configuración en torno a lo normal y lo patológico que, a través del sistema disciplinario, había caracterizado la «anatomopolítica» para resituar la «biopolítica» en el seno de un gobierno económico de la población. En ese gesto se abrirá un nuevo campo que, desbordando el espacio clínico y patológico del malestar, lo convertirá en un motor de dinamización constante a través del cual, bajo la lógica de la flexibilidad, se situará la resiliencia del individuo que se ve conminado a gestionar ese malestar como un riesgo que amenaza sus posibilidades de capitalizarse. La eclosión de la lógica de la *auto-estima*, por ejemplo, no debe ser leída tanto en continuidad con ese «pensamiento médico» como en el modo en que introduce una mutación fundamental: la capacidad de «estimar» nuestro valor en términos de capital, es decir, ponderar permanentemente cuáles son los capitales susceptibles de ser monetizados. De ahí que, en el seno del neoliberalismo, ese espacio se haya convertido en un nuevo campo de mercado: la adquisición de saberes, competencias y habilidades. Esa mutación introduce también desplazamientos en el modo en que lo afectivo y lo sexual se configuraba dentro de lo normativo y lo anormal (cuerpos normativos, sexualidades normativas, afectos normativos) para acabar reinscribiendo esas dimensiones al campo de nuestro capital: erótico, pero también afectivo y relacional. Nuestras redes afectivas forman parte de ese capital de valorización que se mide en términos cuantitativos (followers) o cualitativos (redes de las que formamos parte). El desplazamiento de lo afectivo en el centro de nuestros capitales vehicula también la necesidad de toda una «educación» de los afectos y las emociones, así

como la conminación a evitar todo tipo de conflicto ante el riesgo de «perder» capitales afectivos. Nuestro «capital social» de mercado sube y baja constantemente en función de cómo gestionemos nuestra red de afectos.

La vida se convierte, pues, en una performance permanente de nuestras habilidades, capacidades y competencias donde el panoptismo de Bentham queda sustituido por una suerte de vigilancia distribuida donde todos somos, a la vez, observadores y observados, vigilantes y vigilados. Proliferación, por tanto, de sistemas de ranking que nos sitúen permanentemente en un umbral de calificación aplicables tanto a los individuos y sus competencias como a las instituciones. La invención del neoliberalismo es, pues, a diferencia del liberalismo, no limitar el gobierno para «dejar hacer» a la economía, sino convertir la economía en una práctica de gobierno. El desmantelamiento de las estructuras aseguradoras del estado del bienestar no se debe a una mera afirmación ideológica de reducir las competencias estatales en favor de los mercados, bien al contrario, constituyen una estrategia de gobierno que hace de la inseguridad el elemento que garantizará nuestra movilización permanente.

La crítica del neoliberalismo desde el feminismo: las infraestructuras de cuidado

El énfasis en la vulnerabilidad, la precariedad, la interdependencia y el cuidado que el pensamiento feminista ha elaborado en los últimos años ha abierto, sin duda, un marco excepcional para poder repensar los marcos que definen el pensamiento político, ético y económico moderno. Por un lado, esos conceptos se conciben como un cuestionamiento

del sujeto autónomo e independiente que sostiene tanto la política como la economía capitalista modernas y, por otro, al situar esas nociones de interdependencia y vulnerabilidad en una dimensión ontológica, configuran una transversalidad que transgrede toda política de la identidad en tanto que la relación con la alteridad se sitúa en el centro de una forma constitutiva. Ahora bien, cabe detenerse un momento para atender a ese doble gesto en tanto que, si bien comporta un movimiento de apertura puede constituir, al mismo tiempo, un cierto movimiento de cierre. En primer lugar, porque esos conceptos pueden acabar siendo concebidos como una suerte de antropología renovada siempre al borde de convertirse en un nuevo humanismo o una nueva moral.[15] En segundo lugar, porque la dimensión ontológica atribuida a los mismos puede llegar a desdibujar las condiciones particulares, históricas y situadas que intensifican esa vulnerabilidad o precariedad constitutivas.

> Hablar de «ontología» a este respecto —como advierte Butler— no es reivindicar una descripción de estructuras fundamentales del ser distintas de cualquier otra organización social o política. Antes al contrario, ninguno de estos términos existe fuera de su organización e interpretación políticas.[16]

Se trata de situar, pues, la vulnerabilidad y la precariedad en unas condiciones históricas que permitan efectuar una crítica del presente. Para ello, Butler remite la vulnerabilidad

15. Lorey, I. (2016). *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad.* Madrid: Traficantes de Sueños, cit., pp. 27-28.
16. Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas.* Madrid: Paidós, cit., p. 15.

a las relaciones, infraestructuras, redes sociales y tecnológicas que las constituyen:

> Si no podemos desligar el cuerpo de sus relaciones constitutivas es porque los cuerpos se forman y sostienen apoyándose en las infraestructuras (o en su ausencia) y en redes sociales y tecnológicas o en un entramado de relaciones; y recordemos que sus relaciones constitutivas son siempre de carácter económico e histórico. De manera que si decimos que el cuerpo es vulnerable, en realidad nos estamos refiriendo a su vulnerabilidad con respecto a la economía y la historia.[17]

En relación a la precariedad, Isabell Lorey articula estas tres dimensiones considerándola así como una *condición* en sentido ontológico, es decir, como la vulnerabilidad inherente a cualquier ser vivo en su dependencia de otros seres para sobrevivir; como los *efectos* de desigualdad introducidos por la precariedad política; y, por último —como veíamos— como un modo de *gubernamentalidad* introducida por el neoliberalismo. Por tanto, la precariedad, lejos de ser un mero fenómeno económico, deviene —como bien ha analizado Lorey— un modo de gobierno. «La biopolítica —señala— se esfuerza en reducir el desamparo de una condición existencial precaria mediante técnicas específica de autoformación, al objeto de garantizar por término medio una vida económica relativamente productiva».[18]

Por otro lado, también la crítica feminista a la economía desde la perspectiva de los cuidados resulta fundamental.

---

17. Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea.* Barcelona: Paidós, cit., p. 149.

18. Íbid., p. 41.

La distribución asimétrica de género en la dimensión productiva y reproductiva de la economía permite señalar que, tanto el sujeto político que participa en la esfera pública como el sujeto económico que participa en el mercado, se construyen sistemáticamente desde la invisibilidad de unos cuidados que hacen posible que aparezca como tal.[19] En este sentido, la crítica feminista a la familia patriarcal permite visibilizar hasta qué punto una de las funciones esenciales de la constitución de la esfera privada en relación a la esfera pública consistió, en gran medida, en delegar en la familia —y particularmente en las mujeres— la casi totalidad de esas tareas de cuidado.

En el momento en que las políticas contemporáneas reinscriben esas tareas de cuidado en los Estados o en el mercado se configuran nuevas relaciones y efectos que hay que poder analizar. Si el estado del bienestar puede caracterizarse, desde esta perspectiva, como la asunción por parte del Estado de algunos de los cuidados que recaían sobre la mujer en el seno de las familias patriarcales, la crisis propiciada por las políticas neoliberales hacen bascular de nuevo esas tareas hacia las familias. Como señala Wendy Brown, en el momento en que las políticas neoliberales privatizan o suprimen determinadas infraestructuras: «el trabajo y el costo de proveerlas regresa a los individuos y de modo desproporcionadamente mayor a las mujeres».[20] Es decir, los cuidados regresan a las redes de afectos y redes familiares donde la asimetría de género vuelve a manifestarse. Por otro

19. «Precarias a la deriva» (2004). *A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina.* Madrid: Traficantes de Sueños, cit., pp. 222-225.

20. Brown, W. *El pueblo sin atributos: la secreta revolución del neoliberalismo.* Barcelona: Malpaso [versión Kindle].

lado, cuando los cuidados entran en la esfera económica a través del mercado aparecen otras consecuencias. En primer lugar, como señalábamos anteriormente, se produce una asimetría radical en torno a quiénes tienen o no acceso económico a esas infraestructuras y, por otro, se configura un nuevo sector donde, no solo muchas de esas tareas siguen siendo realizadas mayoritariamente por mujeres, sino que su rango salarial se sitúa sistemáticamente en una escala de precarización radical. Por tanto, esa privatización —dice Brown— «penaliza de modo excepcional a las mujeres en la medida en que siguen siendo desproporcionadamente responsables de aquellos que no pueden ser responsables de sí mismos».

¿En qué sentido esos conceptos nos pueden servir para confrontar la relación entre política y malestar? A nuestro juicio, pueden situarse como la apertura de un campo de respuesta a la biopolítica contemporánea organizada tanto a través del liberalismo como del neoliberalismo en dos aspectos fundamentales: en primer lugar, en la reformulación de las escansiones modernas tanto entre la esfera pública y la esfera privada como entre el mercado y el Estado y, en segundo lugar, en relación al vínculo entre riesgo y libertad que vehicula la relación entre biopolítica, liberalismo y neoliberalismo. Para ello, las aportaciones que hemos acompañado a través de los análisis foucaultianos son, a nuestro juicio, herramientas fundamentales.

El desplazamiento teórico y metodológico efectuado por Foucault para dotarse de herramientas y conceptos que permitan pensar más allá del espacio antropológico iría constituyendo, investigación tras investigación, un cúmulo de aproximaciones desde las que analizar los modos de con-

formación histórica de aquello que «nos hace ser» a través de todo un conjunto de prácticas, discursos y tecnologías. La ontología histórica foucaultiana permite situar la finitud de nuestros modos de ser en un movimiento constante de creación y transformación de formas de experiencia. Situar los cuidados en el seno de esa aproximación nos permite, pues, considerarlos desde el punto de vista de unas infraestructuras transversales, constituidas por una pluralidad de dispositivos que no han dejado de transformarse históricamente. Desde esa perspectiva, quizás podríamos desplazar la ya célebre definición de Fisher y Tronto del cuidado como aquella «actividad de especie que incluye todo aquello que hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro 'mundo' de tal forma que podamos vivir en él lo mejor posible»[21] a fin de efectuar una suerte de ampliación a la misma al hacer énfasis en su dimensión infraestructural. A nuestro juicio, si bien señalar la relacionalidad constitutiva del cuidado como punto de partida es esencial, la cuestión es interrogar las prácticas, técnicas y saberes que determinan cómo se configuran histórica y materialmente esas relaciones y cuáles son los modos de ser que constituyen. Así pues, desplazar la interrogación hacia la pregunta por las infraestructuras —en sentido amplio— nos permite ampliar el debate en torno a quiénes son los agentes de los cuidados y las relaciones que se establecen entre ellos (familia, Estado, mercado) para poder dar cuenta de cómo esos agentes se forman y transforman en el seno de unas prácticas y tecnologías dadas.

Ciertamente, tan solo partiendo de esa vulnerabilidad e independencia constitutivas podemos ver la asimetría social

---

21. Citado en Tronto, J. (2013). *Caring Democracy Markets, Equality, and Justice.* Nueva York: Nueva York University Press, cit., p. 19.

que configura la autonomía y la independencia desde un lugar de privilegio. Dicho de otro modo, esta es ya siempre el resultado de unas infraestructuras de cuidados invisibles y asimétricamente distribuidas, constituidas históricamente tanto por diferencias de género como de clase. Permite denunciar, por un lado, cómo esa autonomía e independencia se constituyen en el seno de un sistema social de clasificaciones que sitúa a determinados sujetos del otro lado de las mismas (declarándolos «incapacitados») y, por otro, cómo se sostienen sobre una estructura de género que invisibiliza aquellos cuidados que la hacen posible. Es, pues, desde un análisis situado de las infraestructuras del cuidado efectuado en términos históricos, visibilizando las exclusiones que se configuran de modo transversal dentro y fuera de las instituciones, donde puede emprenderse una crítica transversal a las asimetrías que configuran.

Los análisis de Foucault nos pueden servir para dotarnos de herramientas mucho más concretas de análisis en el modo en que esas infraestructuras de cuidado funcionan transversalmente. La configuración de la normalización en torno a todo un conjunto de prácticas de examen y clasificación son transversales a esas tres esferas del Estado, la familia y el mercado, marcando el modo en que las infraestructuras del cuidado han funcionado entre ellas. En el despliegue de las prácticas disciplinarias y normalizadoras que caracterizaron buena parte del siglo XIX y del siglo XX, la articulación entre familia e institución fue fundamental. Los mecanismos de control y clasificación de las conductas de los sujetos, la atención a sus capacidades o «discapacidades», la vigilancia de su sexualidad y la alerta ante cualquier conducta «desviada» o «anormal», así como la instauración de las pautas

de higiene y limpieza como marca y distintivo social, se configuraron transversalmente en familias e instituciones. Tronto tiene toda la razón cuando nos advierte que la cuestión del cuidado como un campo de exploración política no puede recaer en una suerte de desplazamiento del modelo de cuidado de la familia a la institución.[22] Las familias están atravesadas por formas relacionales múltiples y plurales, de asimetrías que construyen y reproducen relaciones de poder y fijan posiciones de dependencia. Así pues, es inseparable de esa aproximación a los cuidados y la vulnerabilidad la pregunta de cómo y bajo qué condiciones se considera a determinados sujetos el hecho de ser conminados a esos cuidados.

Cuando los estados, en el marco del Welfare State, asumieron determinadas infraestructuras de cuidados, lo hicieron, como veíamos, bajo el doble principio biopolítico y disciplinario que situaba esa intervención en el seno de una «higiene pública» que conjurase determinados peligros y amenazas, así como desde unas tecnologías disciplinarias que vehiculaban el tutelaje permanente de las vidas de aquellos sujetos situados más allá de la «normalidad». Frente a ello, las reivindicaciones y las luchas que todos aquellos sujetos que, del otro lado de esa «normalidad», veían cómo esos diagnósticos les situaban de facto en la situación de ser completamente tutelados han sido, durante años, luchas tanto contra esos criterios de clasificación como contra el autoritarismo que, aun en la forma de paternalismo condescendiente, les situaba en una situación de subalternidad.

22. Tronto, J. (2010). «Creating Caring Institutions: Politics, Plurality, and Purpose». *Ethics and Social Welfare*, 4:2, 158-171, DOI: 10.1080/17496535.2010.484259, cit., p. 159.

Todo un conjunto de luchas desplegadas en el siglo XX señalan ese sistema disciplinario que se articula en torno a relaciones de gobierno, saberes y prácticas de subjetivación con los que se intenta normalizar y clasificar a los sujetos. Hallamos esa denuncia, por ejemplo, en las luchas desplegadas por el movimiento antipsiquiátrico, el movimiento LGTBI o las luchas desde la diversidad funcional.[23] Esas luchas no solo comportaron cuestionar el carácter segregador de esas clasificaciones en torno a lo «normal» sino el modo en que, en el momento en que la institución intervenía, lo hacía desde una posición autoritaria y «paternalista» en relación a esas infraestructuras de cuidados. Desde ese punto de vista, la reivindicación de autonomía e independencia se inscriben plenamente en las luchas contra las tutelas organizadas bajo unas prácticas disciplinarias.

Si al hacer funcionar esas infraestructuras de cuidados desde prácticas disciplinarias se vehiculaba una dirección y conducción de la vida desde unas determinadas asimetrías de poder que cabía confrontar y luchar, en el momento en que estas circulan a través de una economía neoliberal configuran nuevas precarizaciones que es necesario señalar. Al hacer bascular hacia el mercado esas infraestructuras, si bien se borra el énfasis en la organización de esa normalidad característica de las disciplinas, lo hace al precio de reinscribir la vida en una situación de exposición en la que el acceso a los cuidados dependerá del poder adquisitivo de cada cual,[24]

23. *Foro de Vida Independiente y Divertad* (2001). Disponible en: http://forovidaindependiente.org/ [Consultado el 6 de diciembre de 2017]

24. Tronto, J. (2004). Cuando la ciudadanía se cuida: una paradoja neoliberal del bienestar y la desigualdad. En Ana Rincón (coord.). *Congreso Internacional Sare 2004: «¿Hacia qué modelo de ciudadanía?»* (pp. 232-253). Vitoria-Gasteiz: Instituto Vasco de la Mujer.

al tiempo que, como indicábamos, se constituye un mercado precario en la mercantilización de esas infraestructuras.

Más allá del análisis de la precariedad en términos fundamentalmente laborales (crítica que centró buena parte de las elaboraciones entre los noventa y principios del dos mil), situar la precariedad desde la exposición de las propias vidas en una determinada coyuntura política, nos permite ubicar la cuestión del malestar social como parte esencial de una gubernamentalidad que —tal y como hemos señalado antes— se efectúa desde la precariedad.[25] Una estrategia de gubernamentalidad que, de nuevo, interpela al modo en que se sitúa la cuestión de lo terapéutico a la hora de hacer frente a ese malestar desde las infraestructuras de cuidados. Como señala Tronto,[26] desde esa perspectiva, los cuidados estarían atravesados por una lógica mercantilista y de servicio, pero también por una lógica capacitista a fin de garantizar el acceso a las competencias necesarias para poder capitalizarnos. Asimismo, y tal como señalaban desde Espai en Blanc, en el momento en que la vida es puesta a trabajar, «vivir es gestionar nuestra propia vida»[27] y, en consecuencia, construirla y producirla en términos de capacidades susceptibles de ser valorizadas en el mercado si no queremos vernos excluidos del mismo. De ahí que lo terapéutico se sitúe como una

25. Lorey, I. (2016). *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad.* Madrid: Traficantes de Sueños, cit., p. 73.

26. Tronto, J. (2004). Cuando la ciudadanía se cuida: una paradoja neoliberal del bienestar y la desigualdad. En Ana Rincón (coord.). *Congreso Internacional Sare 2004: «¿Hacia qué modelo de ciudadanía?»* (pp. 232-253). Vitoria-Gasteiz: Instituto Vasco de la Mujer. Véase también Tronto, J. (2010). «Creating Caring Institutions: Politics, Plurality, and Purpose». Ethics and Social Welfare, 4:2, 158-171, DOI: 10. 1080/17496535.2010.484259; así como Tronto, J. (2013). Caring Democracy Markets, Equality, and Justice. New York: New York University Press.

27. Espai en Blanc (2008). *La sociedad terapéutica.* Barcelona: Bellaterra, cit., p. 9.

de las dimensiones fundamentales que permiten «mantener funcionando una sociedad enferma».[28]

Desde nuestra perspectiva, es necesario analizar esas prácticas de cuidado teniendo en cuenta las prácticas, relaciones y subjetividades que vehiculan y configuran. Si la mirada feminista nos permite dar cuenta de los efectos de esa distribución de las infraestructuras de cuidado en el seno de un análisis transversal de las mismas entre familia o redes afectivas, mercado y Estado, los análisis foucaultianos nos permiten centrar la mirada en las prácticas, saberes y discursos que se dirimen en ellas.

La potencia de la reformulación feminista reside en que esos conceptos confrontan la antinomia entre riesgo y libertad que, como veíamos, organizaba estratégicamente las prácticas de gobierno liberal y neoliberal y que está en la base de esas estrategias biopolíticas. En el momento en que las relaciones sociales no arraigan en la necesidad de «defenderse» como sociedad del peligro inherente a determinados individuos —para lo cual era necesario poner en marcha todo un conjunto de mecanismos de control, clasificación, vigilancia y regulación—, sino desde la premisa de una vulnerabilidad constitutiva que, al tiempo que es imposible segurizar, sitúa la centralidad de las prácticas de cuidado necesarias para que toda vida sea, esa relación entre riesgo y libertad se invierte. No se trata ya de «producir libertad» y segurizar los riesgos que la amenazan, sino ubicar nuestra vulnerabilidad como punto de partida situando los cuidados como aquellas prácticas que nos configuran como sujetos libres. Desde esa pers-

28. Ibíd., p. 10.

pectiva nuestra libertad está íntimamente relacionada con las infraestructuras de cuidado que la hacen posible. Los cuidados están atravesados, pues, de asimetrías en términos de relaciones de poder, saberes y configuraciones subjetivas. Eso es lo que hay que analizar desde una perspectiva crítica. Lejos de contraponer autonomía e independencia a vulnerabilidad y precariedad, se trataría más bien de pensar a partir de qué infraestructuras colectivas de cuidados, es decir, de qué prácticas, saberes y tecnologías pueden experimentarse modos de sostén colectivo y afectivo de esas vidas vulnerables y precarias.

A partir de ahí, podrá abrirse también la interrogación en torno a qué prácticas, saberes y tecnologías subalternas, funcionando en los márgenes de esas técnicas biopolíticas que han marcado el modo de ser de las infraestructuras de cuidados hasta ahora, pueden señalarse como campos de exploración posible. Y si esos saberes y prácticas subalternos pertenecen fundamentalmente a las mujeres es, lejos de todo esencialismo, por la posición relegada que han ocupado estructuralmente en esa distribución asimétrica de los mismos. En el seno de esa exploración quizás se trate de confrontar cómo esas prácticas vehiculan determinadas asimetrías en los saberes, prácticas de sí y formas de gubernamentalidad que, sin embargo, permiten construir relaciones y *ethos* antagónicos a las relaciones liberales y neoliberales basadas en la clasificación, vigilancia y control de los sujetos. Así pues, la denuncia de Foucault de que el socialismo nunca confrontó la cuestión de cómo desplegar formas de gubernamentalidad distintas a las liberales y la necesidad de «inventarlas» quizás pueda empezar a ser explorada desde un marco feminista. Se trata de ver, fuera de toda condición esencialista de la

relación entre mujeres y cuidados, cómo esos espacios de subalternidad son también espacios ricos en construcciones de saberes y prácticas que permiten «cuidar» de otro modo.

Y quizás, enredadas en esas otras tecnologías biopolíticas, podemos dar cuenta de cómo los cuidados están atravesados también por todo un conjunto de prácticas, técnicas y saberes de los que nos dotamos colectivamente para hacer(nos) ser como una vida singular pero que, a diferencia de la biopolítica, no operan una vida cuantificada ni cuantificable. No se trata, por tanto, de una vida concebida en términos de población y su regulación política —ni desde los parámetros de la normalización y la patologización, ni desde los parámetros de la mercantilización—, sino de una vida concebida desde los límites de su singularidad y las formas de experiencia que la constituyen.

Si la vulnerabilidad constitutiva permitía situar como premisa que esos cuidados son necesarios para constituirnos como singularidades y construir nuestras autonomías, esas prácticas actúan desde un saber sin regla, desde aprendizajes situados que tan solo emergen desde la crítica de la experiencia. Por tanto, si bien Foucault situaba el término del cuidado en relación a la pregunta por el cómo vivir en su exploración de la antigüedad grecorromana,[29] ahora se trataría, quizás, de explorar hasta qué punto hay también una genealogía posible de esas prácticas que atraviesan la historia de nuestros cuidados —de la que esos estudios apenas serían un primer esbozo—, confinadas en espacios relegados al margen de la esfera pública y su institucionalización. Unas

29. Foucault, M. (2006). Historia de la sexualidad. Vol. 2. El uso de los placeres. Madrid: Siglo XXI; Foucault, M. (2006). Historia de la sexualidad. Vol. 3: La inquietud de sí. Madrid: Siglo XXI.

prácticas de cuidado que serían más bien una suerte de *tecnhé* sin tecnología, en tanto que emergen de la situación concreta; generan pautas permanentemente revisables que se modifican en base a las transformaciones que acontecen en esa relación; no son parametrizables ni estandarizables; remiten permanentemente a un «aquí y ahora» en devenir, creando permanentemente pautas momentáneas en función de la situación con la que deben lidiar. Unas prácticas desde las cuales nos configuramos como singularidad en tanto que se crean y recrean permanentemente desde lo singular de las relaciones. Unas prácticas que, relegadas fuera del espacio público, si bien se aprenden y configuran en el seno de relaciones de proximidad y afecto, no se circunscriben a la estructura familiar sino que se comparten a través de circuitos que la desbordan.

«Lo que usted tiene es un problema político»

Tras el recorrido realizado podemos ver hasta qué punto la cuestión del malestar social se sitúa de modo heterogéneo en el seno de múltiples relaciones políticas. Nuestras sociedades que, llamándose democráticas, igualitarias y liberales, son profundamente segregadoras, se organizan una y otra vez, como veíamos, en torno a mecanismos de jerarquización y exclusión. Las tecnologías biopolíticas se configuran justamente a partir de todo un conjunto de estrategias de parametrización y cuantificación de nuestras capacidades, conductas, pensamientos, afectos y cuerpos. En el momento en que esa grilla de análisis es la que define nuestra posición en una curva normal, nuestra individuación se produce ya en términos relativos a esos parámetros codificados.

La politización del malestar no ha dejado de organizarse, pues, en el último siglo, en torno a problematizaciones comunes que se efectúan desde la asunción de ciertas identidades que, en sí mismas, ya son el efecto de una determinada política. El «nada sobre nosotros sin nosotros» ha constituido, desde ahí, el grito de guerra desde el género, la sexualidad, la raza, la enfermedad, la diversidad funcional, la etnia, la «marginalidad» o la migración en respuesta a esos mecanismos.

Nuestra apuesta ha sido considerar los cuidados desde el punto de vista de unas infraestructuras transversales constituidas por prácticas, saberes y tecnologías híbridas y heterogéneas atravesadas por relaciones de saber, de poder y prácticas de subjetivación que era necesario analizar en sus condiciones históricas. Desde esa perspectiva, los profesionales del campo psicosocial lidian permanentemente entre esas múltiples dimensiones. Por ello, quizás haya que reformular que la cuestión de la politización del malestar se dirima, como nos preguntábamos al principio, en el modo en que a través de esos saberes médicos, sociales y psicológicos se «despolitiza» el malestar al individualizarlo. Desde el punto de vista de las prácticas y tecnologías que atraviesan las infraestructuras de cuidados, la relación entre malestar y política no puede plantearse simplemente en esos términos.

Por un lado, como hemos visto, una de las consecuencias de esa mirada transversal sobre las infraestructuras de los cuidados ha sido mostrar cómo se distribuyen de modo asimétrico entre instituciones estatales, relaciones afectivas y un mercado de servicios. Una distribución que, bascule hacia donde bascule, tiene consecuencias políticas, de ahí la necesidad de un análisis cruzado. En el momento en

que recae hacia las familias y redes afectivas, visibiliza una asimetría de género estructural en esas tareas de cuidados; si, por el contrario, bascula hacia las instituciones públicas, esas tareas se sitúan en unas relaciones biopolíticas donde el acceso a los cuidados estará estipulado por todo un conjunto de parámetros que marcan no solo el tipo de enfermedades o sujetos que son susceptibles de acceder a las mismas o, por el contrario, quedar excluidos, sino también el tipo de tutelaje que va a ejercerse sobre ellos una vez son atendidos institucionalmente; finalmente, cuando esa distribución se desplaza hacia el mercado, no solo aparece una exclusión en términos de poder adquisitivo, sino una precarización de esas tareas en base a una desvalorización generalizada de estas. Ese análisis nos ha permitido ver hasta qué punto esa transversalidad en la cuestión del cuidado y sus infraestructuras se constituye como un problema político de primer orden difícilmente resoluble desde la organización y distribución moderna en la relación familia-mercado-Estado, de ahí su potencia política.

Por tanto, los profesionales vinculados a esas infraestructuras de cuidado encarnan en primera persona la problemática biopolítica en relación a quiénes tendrán o no acceso a esas infraestructuras, sea porque están excluidos de los servicios públicos, sea porque están excluidos por la imposibilidad de acceder económicamente a las mismas. Desde esa perspectiva, todo un conjunto de resistencias, disidencias y desplazamientos cotidianos atraviesan esa problemática cada vez que son esos profesionales los que hacen posible su acceso a aquellos que, de otro modo, estarían excluidos del mismo. En el seno de las instituciones públicas, desde las batallas diarias para que este «caso» sea atendido y no quede

fuera de los servicios públicos, hasta campañas mucho más organizadas como es el caso de «*Yo sí sanidad universal*»[30] en lucha y confrontación abierta contra la privatización neoliberal, encarnan ese gesto. En segundo lugar, también desde el «mercado», muchos profesionales que trabajan desde espacios privados, lejos de situar sus tarifas de mercado como un umbral excluyente que vehicula la exclusión o la inclusión, priorizan el acceso a esas infraestructuras atendiendo cada «caso» como una singularidad. También en el caso de los cuidados que pasan por el «mercado de servicios» privado, se batalla contra la precarización de los mismos cada vez que se da un valor a esos cuidados que no se guía por su valor de mercado, sino por el de unas condiciones dignas para aquellos que los realizan.

Un segundo eje que se deriva de esos análisis es el modo en que la cuestión de la autonomía y dependencia se sitúan en el seno de esas infraestructuras de cuidado consideradas de modo transversal. En el momento en que, en base a todo un sistema de clasificaciones que dirimen quién se sitúa del lado de la enfermedad o quiénes caen del otro lado de la «normalidad», comporta que esos sujetos van a ser posicionados como dependientes y, por tanto, se vean inmersos en todo un conjunto de relaciones asimétricas donde la autonomía para dirimir sus vidas se ve minada desde la atención institucional misma. Desde esa perspectiva es necesario situar, por ejemplo, las demandas de asistencia personal que se han reivindicado como un modo de limitar ese tutelaje ejercido muchas veces de modo acrítico por las instituciones o la insuficiencia de las infraestructuras

30. *Yo sí sanidad universal* (2012). Disponible en: http://yosisanidaduniversal.net/portada.php [Consultado el 18 de diciembre de 2017]

de cuidado que se derivan de las mismas. Unas demandas que reclaman también cuestionar que la alternativa a esa asistencia pública recaiga en sus familiares —situando de nuevo aquí la cuestión asimétrica del género en relación a esos cuidados—, en tanto que la asistencia demandada no solo necesita de cualificación sino de una autonomía de esas relaciones afectivas. Y, como consecuencia directa de esas demandas, aparece la cuestión del acceso en términos económicos a esa asistencia en el momento en que se contrata como un «servicio». Surge así, de nuevo, la problemática transversal entre mercado-familia-Estado en relación a las infraestructuras de cuidados.

Por último, hemos visto también cómo las infraestructuras de cuidado están atravesadas por prácticas y saberes que, desde distintas disciplinas de saber, configuran un determinado tipo de subjetividad. Así pues, otro de los ejes que atraviesa la relación entre malestar y política en relación a aquellos profesionales que trabajan en el campo psicosocial se lidia también en el modo que habitan de modo crítico los límites de las propias disciplinas en relación al mismo. Las resistencias provocadas por la publicación del DSM-V, tal y como hemos visto, demuestran hasta qué punto aquellos profesionales que trabajan cotidianamente con el malestar tienen una clara percepción de los riesgos de una patologización y medicamentalización generalizada de la población ante situaciones vitales y experiencias que no pueden ser abordadas en términos clínicos. En el momento en que, sea en relación al modo en que el propio diagnóstico nos sitúa en una parametrización de nuestras capacidades, pensamientos o afectos constituyéndolos como «anormales» o «incapaces», sea en relación al modo en que la precariedad

se manifiesta en la sensación permanente de «incapacidad» de sostener la propia vida, sea en los efectos que imprimen en nuestros cuerpos una sexualidad normativa o una afectividad patriarcal que hace que nuestras vidas singulares se configuren en el seno de relaciones políticas que van a marcar nuestros sufrimientos, se están señalando los límites a un malestar que es necesario situar en términos políticos. Por tanto, en relación a esa extralimitación del campo clínico se trata, más bien, de poder nombrar la multiplicidad inherente a esos malestares sin reducirla a estandarizaciones de síntomas, aunque se manifieste desde la singularidad de una vida concreta y un cuerpo sufriente. Por ello, es fundamental abrir en el seno de esa relación una brecha entre el modo en que la propia disciplina construye y constituye a los sujetos desde un campo de saber y esa heterogeneidad constitutiva y existencial del malestar para no efectuar una «traducción» reductiva del mismo. Así pues, será necesario que en esa escucha del malestar se abra también la brecha de una escucha política y existencial que desborde y resitúe, a la vez, esa relación con el propio malestar.

En el seno de esas consideraciones señalábamos hasta qué punto la apuesta feminista por situar en el centro la relación entre precariedad, vulnerabilidad y cuidado permite abrir un campo de exploración en torno a aquellas prácticas de cuidado que, frente a la regulación disciplinaria y biopolítica, se despliegan en el seno de lo situado y singular. Desde esa perspectiva, politizar ese malestar es desbordar y atravesar esas grillas reductivas para que ese sufrimiento pueda resituarse en la trama heterogénea desde la cual se ha hecho cuerpo. El encuentro con lo singular inocula, desplaza y desvía constantemente las estandarizaciones que vehiculan

el modo de configurar el malestar en términos biopolíticos. El marco feminista nos permite explorar la vulnerabilidad y la precariedad como una relación que no se produce desde la identidad y combatir la segregación que está en la base de la distinción entre una relación de agente y receptor de cuidados.

Desde las múltiples aproximaciones que nos brinda esa mirada transversal en torno a las infraestructuras de cuidados, quizás la politización del malestar pasaría por configurar, como imaginaba Foucault, «comunidades de acción» híbridas donde, a partir de análisis situados, se den encuentro distintos agentes involucrados en las mismas de modo que, desde una crítica inmanente a las prácticas y tecnologías involucradas en ellas y los efectos de las mismas, pudiesen abrirse experiencias de transformaciones posibles. Sin duda, la crítica de las formas de vida que habitamos es indisociable del franqueamiento de los límites que configuran no solo quiénes somos, sino qué podemos ser en este momento histórico situado y bajo estas condiciones políticas. De lo que se trata es de poder transformar el modo en que determinadas prácticas, saberes y discursos nos «hacen ser» de un modo determinado abriéndonos, desde ahí, a otros modos de ser posibles.

V. EL MALESTAR SOCIAL BAJO LA NUEVA RAZÓN NEOLIBERAL

Jordi Solé Blanch

El capitalismo se ha infiltrado en todas las esferas de nuestra vida. El análisis de las consecuencias subjetivas, del daño psíquico que *la nueva razón del mundo* produce en las personas —siguiendo la expresión acuñada por Dardot y Laval—,[1] exige tomar en consideración su dimensión estratégica. Tal y como afirman los autores franceses, «cada sujeto se ha visto compelido a concebirse a sí mismo y a comportarse en todas las dimensiones de su existencia como portador de un capital que se debe revalorizar [...]».[2] Es así como se lleva a cabo el gobierno de nuestra intimidad. Marcados por el capital, la racionalidad económica celebra su triunfo. Sin embargo, el sufrimiento y el malestar social se extiende.

Más allá de los aspectos materiales, la realidad desnuda del capitalismo es aterradora.[3] En su dimensión subjetiva, la enfermedad, el sufrimiento físico y psicológico, impregnan el alma colectiva. Lo saben muy bien los médicos de familia y los psiquiatras de los centros de salud mental, así como los

1. Dardot, P. y Laval, Ch. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal.* Barcelona: Gedisa.
2. Ibíd., p. 202
3. Franco Berardi (Bifo) (2016). *Héroes. Asesinato masivo y suicidio.* Akal: Madrid.

profesionales de los servicios sociales, quienes atienden cada día un malestar que insiste y no cesa de aumentar.

> Los síntomas del sufrimiento psíquico son en muchas ocasiones un atajo; la consulta en salud mental, un refugio; la enfermedad, un estatus en una sociedad que reifica y manipula (o excluye) a las víctimas de *su* fracaso» —nos dice Manuel Desviat.[4]

Lo esencial de ese proceso es que se piden soluciones individuales a problemas que se han privatizado. En una sociedad de individuos y en pleno desmantelamiento del Estado social, no existe un espacio público donde los conflictos puedan discutirse con otros, generar solidaridades o articular una voluntad general capaz de hacer frente a ese malestar en términos políticos. El sufrimiento, que no puede aislarse de sus determinantes sociales, se metamorfosea en algo íntimo y no se deja colectivizar.

La presión de la individualización neoliberal y los nuevos procesos de dominación generan, pues, mucha inseguridad. Debido a ello, las consultas médicas y los servicios sociales se llenan de demandas de ayuda y guía vital. ¿Cómo interpela todo ello a los profesionales de la acción social? ¿Es posible pensar un trabajo social —entendido en un sentido amplio— que escape al consenso individualizador promovido por *la razón neoliberal*? En este texto intentaremos dar una respuesta a estos interrogantes.

---

4. Desviat, M. (2017). «Precariado» y control social: asistencialismo y exclusión en el ámbito de la salud mental. *Cuadernos de Trabajo Social,* 30(2), 369-376, cit., p. 375.

Un camino de servidumbre

El capitalismo nos transforma día tras día. Si es capaz de imponer un régimen de existencia, no necesita adquirir necesariamente la forma de una coacción, a la manera de la sociedad disciplinaria, tal y como demostró Foucault.[5] Por el contrario, cuenta con nuestro propio consentimiento que —a pesar de lo que sostuvo La Boétie— no es voluntario. La servidumbre nunca puede ser voluntaria porque no existe una voluntad libre de condicionantes. Así lo afirma Frédéric Lordon en *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*.[6] ¿Qué es, pues, lo que condiciona la voluntad? Nos parece importante indagar esta cuestión para entender algunas claves que nos permitan explicar el malestar social en la época neoliberal.

Lordon ofrece una primera respuesta mediante la argumentación spinozista. Nuestra voluntad está condicionada por los afectos, o lo que es lo mismo, la fuerza del deseo. Detengámonos un momento sobre esta cuestión siguiendo al autor francés. Spinoza decía que existir es actuar, desplegar la fuerza de existir, el *conatus*. Ahora bien, ¿de dónde proviene la fuerza de existir, esta energía que se despliega? La energía del *conatus* es la vida —dirá Spinoza—, o mejor aún, la energía del deseo. Ser, existir, es *ser un ser de deseo*. Existir es desear y, por tanto, movilizarse en busca de objetos de deseo. El principio de todas las servidumbres —infiere, entonces, Lordon, siguiendo este razonamiento— hay que encontrarlo en ese *conatus*, en esa fuerza que desea. Pero,

5. Foucault, M. (1990). *Tecnologías del Yo y otros textos afines*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.

6. Lordon, F. (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*. Buenos Aires: Tinta limón Ediciones.

¿por qué deseamos?, ¿qué es lo que moviliza esa fuerza del deseo? Spinoza dirá que nos movilizamos como efecto de un afecto. El afecto precede la potencia de la acción y la dirige hacia los objetos de deseo sobre los que debe concretarse. No existe, por tanto, una voluntad autónoma. Nuestros deseos están predeterminados por los afectos, que no dependen de uno mismo. No elegimos libremente cómo nos sentimos, tal y como quisiera creer la metafísica subjetivista de la que se nutre el pensamiento individualista contemporáneo. No existe, pues, un ser libre de arbitrio, autónomo y soberano. Solo existe una voluntad condicionada por unos afectos que nos hacen desear la servidumbre. Al hombre se le impone, pues, una vida pasional que lo encadena y le hace sufrir. La cuestión que hay que pensar aquí es cómo se nos imponen los afectos que nos encadenan; es decir, cómo se condiciona una voluntad que sufre en las múltiples formas en las que se proyecta el deseo de servidumbre.

Desear en una sociedad capitalista

Nuestra voluntad no es una facultad libre de cualquier determinación, depende de las estructuras sociales y las relaciones de producción capitalistas. Aquí es donde Lordon hace aparecer a Marx. Puesto que hemos dejado de ser autosuficientes para sobrevivir, estamos obligados a vender nuestra fuerza de trabajo a cambio de dinero. El deseo de supervivencia material y biológica en el seno de una sociedad capitalista está determinado, entonces, como un deseo de dinero. Esta es, y no otra, la representación que nos hacemos del deseo en nuestra sociedad. El deseo es mediado a través del dinero, que es el elemento clave para entender la estructura de to-

dos los deseos, pero también de todas las dependencias que derivan de ello, empezando por la dependencia que genera el trabajo asalariado.

El deseo de dinero está determinado, pues, como deseo de empleo salarial. La relación salarial —que es una relación de dominio a través de la cual uno de los agentes posee las condiciones de la reproducción material del otro— se ha convertido en el mecanismo principal que puede garantizar nuestra propia supervivencia. En esta relación de dominio que es la relación salarial, Lordon coincide con La Boétie a la hora de señalar la amplia cadena de dependencias que genera. Desde el soberano, y a través de círculos concéntricos de subordinados de rangos sucesivos que llegan hasta los niveles más bajos de la jerarquía social, descienden favores y ventajas en una estructura jerárquica de la servidumbre —decía La Boétie.[7] Lo mismo sucede en las estructuras empresariales actuales, estratificadas debido a la división del trabajo y la especialización en múltiples niveles intermedios que dibujan una escala de subordinación (jefes, ejecutivos, cargos directivos, etc.) de la que no se puede escapar. Esta arquitectura jerárquica de la dependencia material —aunque en las empresas modernas se disfrace de transparencia, descentralización organizativa, relaciones más comunicativas y participación de los trabajadores en la toma de decisiones— ejerce una presión sobre cada eslabón de la cadena. «El deseo de conservar el privilegio de la posición —afirma Lordon—[8] solo se satisface a costa de un esfuerzo adicional exigida por

7. La Boétie, Étienne (2016). *Discurso de la servidumbre voluntaria.* Barcelona: Virus editorial, cit., pp. 86-88.
8. Lordon, F. (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza.* Buenos Aires: Tinta limón Ediciones, cit., p. 44.

el peldaño superior», una exigencia que conlleva siempre un ejercicio de violencia. Así, aumentar la sanción por el fracaso cuando no se alcanzan las expectativas incrementa también el miedo. Este es un juego que han entendido muy bien las nuevas lógicas gerenciales, que someten a los asalariados a objetivos agobiantes bajo coacciones de vigilancia individual (reporting, trabajo por objetivos, etc.), o que organizan la competencia interna y precarizan a los individuos con la amenaza de la descategorización, el despido, etc.; incluso después, una vez este se ha producido, mediante la pérdida de subsidios condicionados, rompiendo cualquier posibilidad de ejercer alguna forma de resistencia colectiva.

Sin duda, esta situación nos remite a un proceso de movilización de los individuos a través de un afecto triste: el miedo. Ahora bien, y tal como decíamos al principio, la obediencia a los requerimientos productivos no se hace solo por coacción. La movilización se consigue también a través de las pasiones alegres. En primer lugar, debemos pensar en la retribución —es decir, el acceso al dinero— como un momento alegre de la relación salarial. Pero se añaden otros motivos, como los que ha proporcionado el desarrollo del consumo, que ofrece al deseo múltiples objetos en los que satisfacerse. Los objetos de consumo capturan la fuerza del deseo y es así como la alienación mercantil lleva a la dependencia salarial a un nivel más alto.

La alienación mercantil alegre —nos dice Lordon— forma parte del régimen de movilización de la economía fordista. Marcuse, con otras herramientas teóricas, lo estudió profusamente en los años sesenta. Por supuesto, su interpretación sigue vigente hoy en día. Nos parece importante recordarla. La satisfacción instintiva a través del consumo —decía el autor

alemán— se convierte al mismo tiempo en un mecanismo de dominio y represión. Nuestro instinto de libertad es sublimado a través de los bienes materiales, de los que obtenemos una falsa sensación de bienestar. Todo ello depende de un aparato productivo que tiende a hacerse totalitario. No solo determina un sistema de dominación a partir de su estructura productiva, de la que se derivan ocupaciones, aptitudes, actitudes y competencias socialmente necesarias, sino también las aspiraciones y necesidades individuales. Bajo estas condiciones, el individuo no ejerce ningún control respecto a lo que quiere y lo que necesita. Más allá de cómo se identifique con lo que dice desear o de la capacidad para satisfacer sus necesidades (y aquí no se incluyen las vitales, tales como la alimentación, el abrigo, etc.), el mecanismo de la movilización es siempre el mismo: su satisfacción represiva.

Recordemos cómo explicaba Marcuse este mecanismo de satisfacción represiva. En un contexto de movilización permanente de los deseos y necesidades del individuo, la libertad se convierte en un poderoso instrumento de dominación:

> La libre elección de amos no suprime ni a los amos ni a los esclavos. Escoger libremente entre una amplia variedad de bienes y servicios no significa libertad si estos bienes y servicios sostienen controles sociales sobre una vida de esfuerzo y de temor, esto es, si sostienen la alienación. Y la reproducción espontánea, por los individuos, de necesidades superimpuestas no establece la autonomía; solo prueba la eficacia de los controles.[9]

9. Marcuse, H. (2010). *El hombre unidimensional.* Barcelona: Ariel, cit., pp. 46-47.

Nos movilizamos, pues, para satisfacer aquello que deseamos, pero lo que deseamos depende de lo que se nos da, que determina, al mismo tiempo, lo que podemos desear. Es en esta lógica irracional perfectamente racionalizada donde nos jugamos nuestro sentido existencial, dado que la movilización a la que nos vemos sometidos no tiene ninguna relación con nuestras necesidades reales.

A la lógica del consumo y los afectos alegres asociados a él —aunque en realidad generen mucha frustración—, Lordon apunta que debemos añadir otro régimen de movilización. Este viene de la mano de los nuevos métodos gerenciales en el ámbito empresarial y las susceptibilidades afectivas que son capaces de explotar. ¿Por qué algunos asalariados llegan a hacer causa común con el capital? ¿Cómo es posible que el Amo capitalista haya conseguido neutralizar el conflicto capital-trabajo? ¿De qué manera el deseo-amo es capaz de movilizar el deseo de los enrolados? Todas estas cuestiones que plantea el autor francés nos remiten a una cuestión central del nuevo régimen de servidumbre bajo la actual razón neoliberal: la movilización total de los individuos al servicio de la empresa, es decir, cómo la empresa neoliberal logra conformar los deseos y las disposiciones que movilizan a los individuos a su servicio.

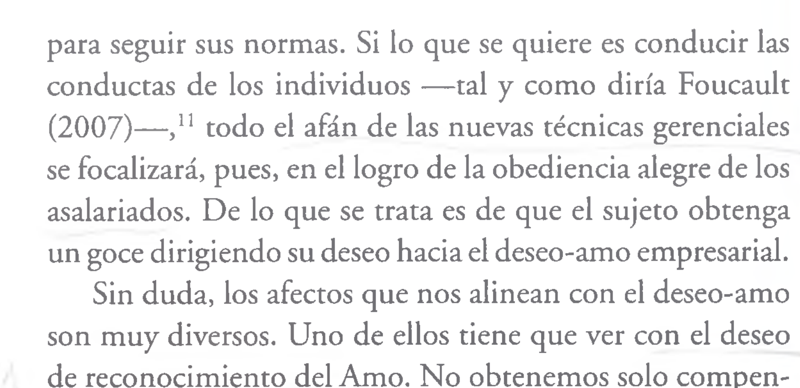
La movilización del deseo en la empresa neoliberal

Es evidente que, a la hora de analizar esta cuestión, no podemos dejar de remitirnos a la radicalización del gobierno patronal a través del miedo; sobre todo en un contexto de desempleo masivo, precariedad laboral, pérdida de derechos, empobrecimiento salarial, etc. La amenaza del paro está

siempre presente y el despido se ha convertido en una práctica de gestión habitual. La desrregularización generalizada del mercado de trabajo, pero también el debilitamiento de los mecanismos tradicionales de organización y movilización social, permite a las empresas desplegar formas de coacción ilimitadas. En este sentido, podríamos decir que el deseo-amo se puede expandir sin tener que hacer frente a ningún tipo de oposición, ejerciendo así su tiranía. Por este motivo, las exigencias de productividad sobre los enrolados son cada vez más intensas.

Todo esto es cierto, pero para captar el funcionamiento del capitalismo en sus estructuras, no debemos dejar de analizarlo —tal y como sostiene Lordon— como un régimen de deseo. Desear, hoy, significa desear según el orden de cosas capitalista, o lo que es lo mismo, deseamos en un marco de relaciones sociales capitalistas. El deseo no se detiene en el deseo de dinero que nos permite sobrevivir, tal y como apuntábamos más arriba, ni en la adquisición compulsiva de los bienes de consumo. El deseo necesita nutrirse de afectos alegres intrínsecos. De una manera u otra, el individuo debe poder obtener una alegría inmediata en su actividad, en su movilización. Así pues, en la empresa neoliberal, allí donde se produce el enrolamiento salarial, hay que producir deseos a gran escala, «deseos de trabajo feliz» o, para seguir con la retórica del *management* emocional, deseos de «crecimiento personal» o de «realización personal en el trabajo».[10] Es aquí, en la empresa neoliberal, donde se da una nueva forma de servidumbre mediante el propio esfuerzo de los asalariados

10. Lordon, F. (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza.* Buenos Aires: Tinta limón Ediciones, cit., p. 71.



para seguir sus normas. Si lo que se quiere es conducir las conductas de los individuos —tal y como diría Foucault (2007)—,[11] todo el afán de las nuevas técnicas gerenciales se focalizará, pues, en el logro de la obediencia alegre de los asalariados. De lo que se trata es de que el sujeto obtenga un goce dirigiendo su deseo hacia el deseo-amo empresarial.

Sin duda, los afectos que nos alinean con el deseo-amo son muy diversos. Uno de ellos tiene que ver con el deseo de reconocimiento del Amo. No obtenemos solo compensaciones a través del salario, sino que buscamos también el reconocimiento de nuestro compromiso y del trabajo bien hecho. Esto lo ha estudiado muy bien la psicología de las organizaciones y la sociología del trabajo. Buscamos amor, y esto es así porque —según la lógica spinoziana— forma parte de la naturaleza del deseo en su búsqueda de afectos alegres. «El deseo del subordinado de unirse al deseo del superior, para alegrarlo y hacerse amar, es un deseo sin la menor contestación posible» —afirma Lordon.[12]

Ahora bien, lo que busca la empresa neoliberal es el alineamiento integral del individuo.[13] Quizás no puede hacerse querer, pero sí puede conseguir que este abrace su deseo y, de este modo, hacer entrar a los asalariados en un régimen de afectos alegres. En efecto, la empresa neoliberal busca el alineamiento total de los asalariados, no solo su subordinación, sino su investimento, es decir, que los subordinados estén totalmente investidos por la empresa.

---

11. Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

12. Lordon, F. (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza.* Buenos Aires: Tinta limón Ediciones, cit., p. 91.

13. Rose, N. (1999). *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self.* Londres: Free Association Books.

Es así como se desarrolla una forma de totalitarismo que reivindica la sumisión de la interioridad de los individuos, de sus deseos y comportamientos, la colonización total de su persona. Para analizar esto, hay que entrar, entonces, en el corazón de la «fábrica de los sujetos neoliberales», tal y como lo han hecho Dardot y Laval en *La nueva razón del mundo*.

Fabricar al sujeto neoliberal

La alineación del deseo con el deseo-amo se produce en un contexto ideológico en el que se ha conseguido homogeneizar el discurso del hombre en torno a la figura de la empresa. La racionalidad empresarial se ha convertido hoy en el vector sobre el que se unifican los diferentes «regímenes de existencia». La empresa —nos dicen Dardot y Laval—,[14] no es solo un modelo general a imitar sino, sobre todo, una actitud, una «forma de ser». Todo ello define una nueva ética, la *ética del emprendedor*. Y es aquí donde hay que ver la gran innovación de la tecnología neoliberal, esa *nueva razón del mundo,* al haber conseguido vincular directamente la manera en la que un hombre «es gobernado» con la manera con la que «se gobierna» a sí mismo.

Fabricar al sujeto neoliberal requiere —tal y como hemos visto— un trabajo de *racionalización del deseo*. Así, la ética del emprendedor hace del trabajo el vehículo privilegiado de realización personal, superando la condición negativa que acompañó el rechazo al trabajo desde los inicios del movimiento obrero.[15] Recordemos a Paul Lafar-

---

14. Dardot, P. y Laval, Ch. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal.* Barcelona: Gedisa, cit., p. 336.

15. Véase Seidman, M. (2014). *Los obreros contra el trabajo.* Logroño: Pepitas

gue, yerno de Marx, reivindicando el derecho a la pereza.[16] El objetivo es que cada uno se convierta —tal y como demostró Foucault— en una «empresario de sí mismo».[17] El individuo —afirman Dardot y Laval— ya no debe considerarse a sí mismo como un trabajador, sino como una empresa que vende un servicio en el mercado generalizado de la competencia. Su trabajo es su empresa, y su desarrollo se define como una empresa de sí. La empresa de sí es una «entidad psicológica y social, incluso espiritual», activa en todos los dominios y presente en todas las relaciones.[18]

Un conjunto de técnicas y prácticas de carácter terapéutico, con sus gerentes de la intimidad y guías emocionales de lo *psi*, se ocupan de desarrollar este dominio de uno mismo. La empresa de sí es, sobre todo, una técnica de desarrollo personal a lo largo de la vida, y esto requiere el sometimiento del individuo a una verdadera ascesis emocional. El objetivo es lograr la identificación del sujeto con la empresa, producir al sujeto de la implicación total, hacer un ejercicio de sí sobre sí mismo para transformarse y acceder a una determinada manera de ser. Para ello hay que llevar a cabo un trabajo sobre las emociones. Técnicas como el *coaching* empresarial, la programación neurolingüística (PNL), el análisis transaccional (AT), el *mindfulness* y otros procedimientos del *management personal* [...] pasan a convertirse, entonces, en prácticas de gobernabilidad

---

de Calabaza; así como Frayne, D. (2017). *El rechazo del trabajo. Teoría y práctica de la resistencia al trabajo.* Madrid: Akal.

16. Lafargue, P. (2011). *El derecho a la pereza.* Madrid: Maia Ediciones.

17. Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, cit., p. 277.

18. Dardot, P. y Laval, Ch. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal.* Barcelona: Gedisa, cit., pp. 339-340.

muy eficaces a la hora de entrenar a los individuos en el ejercicio de este «dominio de sí mismo».

Si las emociones se han convertido en un medio de producción —tal y como ha demostrado Eva Illouz—,[19] la finalidad de estas prácticas de gobernabilidad es que los individuos aprendan a regularlas, poniéndolas al servicio del capital. En el régimen neoliberal —nos dice también Byung-Chul Han— las emociones se convierten en el recurso necesario para incrementar la productividad y el rendimiento.[20] Las emociones, pues, son fuerza productiva, contribuyen a crear capital humano. En este sentido, el *neomanagement* empresarial, imbuido de psicología positiva y todo tipo de terapias de adaptación, transforma las emociones en fuerza de trabajo. Desde esta perspectiva, la autoestima se convierte en la llave de todos los éxitos en un discurso que ordena el deseo legítimo bajo la norma de la autorrealización subjetiva; una autorrealización que pasa, sobre todo, por la optimización personal.

> El imperativo neoliberal de optimización personal —nos dice Han— sirve únicamente para el funcionamiento perfecto dentro del sistema. Bloqueos, debilidades y errores tienen que ser eliminados *terapéuticamente* con el fin de incrementar la eficiencia y el rendimiento.[21]

Esta naturalización del deber del rendimiento, es decir, producir subjetividades del rendimiento ilimitado, requiere

19. Illouz, E. (2010). *La Salvación del Alma Moderna. Terapia, Emociones y la Cultura de la Autoayuda.* Buenos Aires: Katz Ediciones.
20. Han, Byung-Chul (2014). *Psicopolítica.* Barcelona: Herder Editorial, cit., p. 71.
21. Ibíd., p. 48.

—siguiendo a Dardot y Laval— el desarrollo de un nuevo dispositivo de «rendimiento / goce».[22] Si el nuevo sujeto es conminado a producir «cada vez más» es porque se lo empuja a «gozar cada vez más». El ejercicio de la nueva gobernabilidad necesita conectar al sujeto con un *plus de goce*, es decir, con la estimulación permanente del deseo. Así pues, el deber de rendimiento, o lo que es lo mismo, intensificar la eficacia de cada sujeto en todos los dominios, debe coincidir con el *deber de goce*. En pocas palabras, en el actual régimen neoliberal —tal y como ha demostrado Jorge Alemán— el individuo debe desear rendir (y de hecho, rinde) siguiendo su propio deseo.[23]

La fórmula de este dispositivo es muy sencilla. El individuo satisface el deseo a través del deber de rendimiento porque es en el rendimiento donde obtiene el plus de goce. Si el goce tiene que ver con algo que sobrepasa el deseo, algo que va más allá del principio del placer (y, por tanto, del propio interés y del sentido que otorgamos a lo que hacemos), es necesario que lo que desborda al sujeto se ponga en manos de los nuevos mandatos del *Superyo,* el deseo-amo, el lugar desde donde el discurso capitalista propaga esa exigencia de rendimiento. El individuo debe poder rendir sin que tenga que preguntarse por qué lo hace. Simplemente debe hacerlo, y hacerlo a gusto porque coincide —inconscientemente— con lo que desea hacer. Es por ello que, tal y como hemos apuntado antes, hay que poner en marcha los discursos y las técnicas «psi» que hacen posible la implicación personal de

22. Dardot, P. y Laval, Ch. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal.* Barcelona: Gedisa, cit., p. 360.

23. Alemán, J. (2014). *En la frontera. Sujeto y capitalismo. El malestar en el presente neoliberal. Conversaciones con María Victoria Gimbel.* Barcelona: Gedisa.

los sujetos en el nuevo dispositivo de goce y rendimiento. Todo ese discurso «psi», es decir, el conocimiento de las fuerzas psicológicas (emociones, deseos, pasiones, sentimientos, creencias, actitudes, etc.) se ha convertido en una pieza clave al servicio del rendimiento de las empresas y de la alienación de los propios individuos. El discurso *psi* ha llevado a cabo un trabajo específico de conciliación entre la subjetividad deseante y los fines de la empresa (conseguir un trabajador motivado y productivo) y, sobre todo, un sujeto psicológico identificado con el sujeto productor en un contexto en el que la libertad se ha convertido en una obligación de mayor rendimiento.

Vidas marcadas por el capital

Sin embargo, la vida bajo el deseo-amo es vida explotada. En este contexto de producción subjetiva en el rendimiento ilimitado, de activación en el trabajo y para el trabajo (o peor aún, en el empleo y para el empleo), cada individuo termina deseando su propia explotación sometiéndose a la servidumbre del goce. Un goce que es movilizado al servicio del capital, sea en términos de producción o de consumo. Esta es la realidad que vivimos. No hay afuera. No hay nada que nos permita distinguir la vida de la producción de valor.

El capitalismo, pues, no es solo un sistema económico, lo encarnamos en nuestras propias vidas. Ya no vivimos la vida, gestionamos nuestras vidas. «Cada individuo es un empresario de sí mismo. Su vida es su capital» —nos dice el filósofo Santiago López Petit—,[24] por ello, realidad y

24. López Petit, S. (2009). *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad.* Madrid: Traficantes de Sueños, cit., p. 62.

capitalismo son una misma cosa; es decir, «no hay afuera más allá del capital».

Decir que no hay afuera más allá del capital significa que el capital establece los criterios a partir de los cuales la vida debe manifestarse, encadenarse, producir y consumir. Asistimos a su desbocamiento total, sin límites ni relaciones antagónicas (la antigua lucha de clases) que lo puedan condicionar. En este desbocamiento del capital, la vida (la subjetividad, los afectos, el deseo, etc.) es puesta directamente a trabajar por el capital.

López Petit va un poco más allá de esta interpretación y apunta que, si bien este análisis es deudor del paradigma marxista de la explotación, resulta insuficiente a la hora de comprender la multiplicidad de sentidos desde los que poder explicar la realidad actual. Por ello propone pasar del paradigma de la explotación al paradigma de la movilización global. Evidentemente, este tránsito no implica el fin de la explotación capitalista sino justamente su máxima exacerbación. Así, la movilización global ya no es un fenómeno económico, sino un fenómeno total.

Desde esta nueva perspectiva, no es que la vida sea puesta a trabajar, es que la vida misma deja de ser un dato objetivo para convertirse en algo subjetivo: vivir es «trabajar» nuestra propia vida o, dicho de otro modo, vivir es gestionar nuestra propia vida.[25]

Así pues, nuestra vida solo adquiere significado si está marcada por el capital. Este es el discurso que ha conquistado nuestras conciencias y que supera el sentido de la alienación tal y como fue conceptualizado por Marx. Nuestra vida es un

25. Ibíd., p. 92.

continuo proyecto que hay que dotar de fuerza productiva (de marcas significantes) al servicio del capital. «En la época global 'Yo soy' significa 'Yo soy mi propia marca (comercial)'. Me identifico con ella, me apropio de ella; y gracias a ella, me diferencio de los demás. Mi objetivo será su crecimiento y expansión».[26] No hay otra manera de vivir, de «tener una vida», de «ganarse una vida».

Sin embargo, «tener una vida» en una realidad que se ha convertido toda ella en capitalista hace aparecer un nuevo tipo de vulnerabilidad que se materializa con la imposición del «ser precario». El desbocamiento del capital y la nueva razón neoliberal solo se pueden construir sobre la precarización generalizada, algo que va más allá de los procesos de acumulación capitalista que profundizan en la precarización material de la vida. En su dimensión subjetiva —tal y como ha demostrado Lorey—, la precarización abarca la totalidad de la existencia, los cuerpos y los modos de subjetivación, convirtiéndose en un modo hegemónico de ser gobernados y de gobernarnos a nosotros mismos.[27]

La «fragilización del querer vivir» —afirma López Petit— es lo que nos constituye a cada uno de nosotros.[28] La diferencia entre unos y otros radica en la capacidad de control que se puede tener sobre la propia vida, pero todo el mundo se encuentra solo ante la realidad. «El empresario de sí» que produce la nueva razón neoliberal se sostiene, pues, sobre un «ser precario». Así, el miedo, los padecimientos psicológicos, los dolores físicos que no se dejan diagnosticar, la sensación

---

26. Ibíd., p. 71.

27. Lorey, I. (2016). *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad.* Madrid: Traficantes de Sueños.

28. López Petit, S. (2009). *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad.* Madrid: Traficantes de Sueños, cit., p. 66.

de soledad, la difusión de la tristeza y la desmotivación [...] dibujan un cuadro psicopatológico generalizado que, en términos sociológicos, definen el malestar social de nuestra época mientras, a nivel subjetivo, cada uno debe hacer frente a su propia impotencia.[29]

«Es lo que hay» nos recuerda la consigna capitalista de nuestros días. Por eso la vida cuesta. «La vida, es decir, vivir, *querer vivir*, es nuestro problema» —nos dice López Petit en *Hijos de la noche*—[30], y es así como el malestar, hoy, se manifiesta en multitud de enfermedades indefinidas y generalizadas. Hay que ver, pues, en estas enfermedades, el efecto producido por «la máquina capitalista que llamamos realidad», el síntoma más evidente de la nueva razón neoliberal y la movilización global.

El cultivo de la impotencia

Si el poder se ejerce mediante el despliegue del «imaginario emprendedor» —tal y como sostienen Dardot y Laval en *La pesadilla que no acaba nunca,* la tercera obra con la que han analizado el neoliberalismo y sus alternativas—,[31] el poder también se ocupa de gestionar el malestar que genera. En este caso, su objetivo es bloquear el camino hacia una subjetivación política capaz de hacer frente a la realidad. Cualquier dimensión colectiva del malestar es neutralizada para que no surja un imaginario alternativo. Reconducir el malestar social hacia una cuestión personal, hacer que cada

29. Rendueles, G. (2017). *Las falsas promesas psiquiátricas.* Madrid: La Linterna sorda ediciones.

30. López Petit, S. (2014). *Hijos de la noche.* Barcelona: Bellaterra, cit., p. 46.

31. Dardot, P. y Laval, Ch. (2017). *La pesadilla que no acaba nunca.* Barcelona: Gedisa.

vida —tal y como nos dicen los amigos de Espai en Blanc—[32] se adapte e integre en su propia movilización. Así, el poder —entre las múltiples formas de control que desarrolla hoy en día— se convierte en *poder terapéutico*, un régimen de gobierno que, mediante el despliegue de diversas tecnologías sociales, privatiza el malestar para evitar cualquier forma de resistencia colectiva.

El poder terapéutico asume, pues, el encargo de garantizar el funcionamiento de una sociedad enferma. «Hacer vivir sin dejar morir» sería su consigna. Hay que hacer preservar al ser precario en su propia fragilidad y, sobre todo, inutilizar políticamente el malestar social. Por un lado, el poder terapéutico nos impone *tener una vida*. Al gestionar nuestra vulnerabilidad, funciona como aquello que *nos permite vivir con el mínimo de vida* para seguir trabajando y ser útiles al sistema. Vivir, entonces, será pagar esta deuda con-la-vida-que-se-tiene, hacerse cargo de una vida —convertida en proyecto— que debemos gestionar con el fin de insertarla en la movilización global. Por otro lado, se desarrolla una cultura terapéutica que aleja el sufrimiento de cualquier proceso colectivo (y, por tanto, político) con el objetivo de neutralizarlo individualmente.

> El poder terapéutico —nos dice de nuevo López Petit— reduce el malestar social a una mera cuestión personal, neutraliza al enemigo al sustituirlo por el propio enfermo, expropia el sufrimiento [...] y rehace la vida para que pueda adaptarse.[33]

---

32. Espai en Blanc (2008). *La sociedad terapéutica.* Barcelona: Espai en Blanc y Edicions Bellaterra, cit., p. 10.

33. López Petit, S. (2014). *Hijos de la noche.* Barcelona: Bellaterra, cit., p. 195.

La proliferación de prácticas «Psi» conectadas a la ideología positiva, la aceptación generalizada del discurso de la autoayuda y la expansión de un mercado de ofertas terapéuticas alternativas, así como la psiquiatrización extensiva de la sociedad, son algunas de las estrategias que pone en marcha el poder terapéutico para que cada uno gestione su propio sufrimiento. De este modo, cada caso aislado recibe su solución técnica, provista por un mercado de expertos —tal y como denunció Illich en *Némesis médica*—[34] dispuestos a «diagnosticar las necesidades» del ser precario y a dictaminar su prescripción de lo que debe hacer con el objetivo de conformarse con la-vida-que-se-tiene, haciéndolo responsable de su destino particular, el único camino posible para hacer frente al malestar. «El poder se viste como terapeuta y el oprimido se transforma en enfermo. [...] El enfermo, que somos todos, ama a su terapeuta porque solo él puede salvarlo».[35] Nos encontramos, pues, ante un mecanismo que persigue el consentimiento de los individuos a la vez que neutraliza el conflicto social que hay detrás de su sufrimiento. ¿Cómo interpela todo ello a los profesionales de la acción social?

El imaginario neoliberal en el trabajo social

La cultura terapéutica que es, sobre todo, una cultura egocéntrica e individualizadora,[36] ha colonizado el mundo profesional de la acción social. No descubriremos aquí la «función policíaca» de la psicología o el trabajo social como

34. Illich, I. (1975). *Nemesis médica.* Barcelona: Barral.

35. López Petit, S. (2009). *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad.* Madrid: Traficantes de Sueños, cit., p. 94.

36. Rendueles, G. (2005). *Egolatría.* Oviedo: KRK Ediciones.

escuelas de «normalización social», «vigilancia-corrección», «adaptación» y «conformismo».[37] Psicólogos, trabajadores sociales, educadores, etc. se reivindican a menudo como profesionales de un saber técnico —incluso científico y, por tanto, políticamente neutro— del campo social, pero a menudo olvidan que ese campo social es, sobre todo, un campo de lucha político. La psicología, el trabajo social, la educación social son también discursos e ideologías, campos estratégicos en los que se enfrentan diferentes relaciones de poder. Por eso debemos reflexionar sobre las posibilidades de construir una posición que se resista a las lógicas dominantes que imponen las nuevas formas de gobernabilidad y permita elaborar alternativas transformadoras en la acción social.[38]

En principio, los profesionales saben lo que hacen a través de sus prácticas, más allá del nivel de acuerdo o desacuerdo con los encargos institucionales que reciben. Ahora bien, no siempre se sabe o se quiere saber qué pasa con aquello que se hace.[39] Son estos efectos del trabajo psicosocial y educativo que están implicados y son intrínsecos en las relaciones de poder aquello que hay que poder explorar.

Hasta ahora hemos dibujado un marco interpretativo en el que hay que situar el ejercicio de unas profesiones que forman parte constitutiva de las tecnologías políticas contemporáneas y las estrategias de gobernabilidad neoliberal. Sin embargo, forma parte también de su propia historia el

37. Véase Donzelot, J. (1998). *La policía de las familias.* Valencia: Pre-textos; así como Foucault, M. (1999). Mesa redonda. Estrategias de poder. En M. Foucault. *Obras Esenciales* (pp. 117-144), II. Barcelona: Paidós.

38. García García, S. y Rendueles, C. (2017). «Hacia un nuevo Trabajo Social crítico: el gobierno de lo social en la era neoliberal». Presentación del monográfico. *Cuadernos de Trabajo social, núm. 30(2),* 243-260.

39. García Molina, J. (2012). *Cartografías pedagógicas para educadores sociales.* Barcelona: Editorial UOC.

hecho de que se las conciba como un medio de emancipación de las condiciones sociales y las relaciones restrictivas que marcan las trayectorias vitales de los sujetos. En este sentido, tanto la psicología, pero sobre todo el trabajo social y la educación social —que es desde donde hablamos— se acompañan a menudo de una retórica en torno a la reivindicación de mayor autonomía que casa muy bien con las estrategias de conducción neoliberal del comportamiento de los individuos. Así, cada vez es más difícil pensar esa autonomía sin poder escapar del marco mental que impone «la ética del emprendedor» que, no solo funciona como proyecto totalizador de la razón neoliberal, sino que ya forma parte —tal y como hemos visto— de la construcción inconsciente de la subjetividad contemporánea.

Llegados a este punto, las prácticas profesionales en el campo de la acción social —entendidas como prácticas políticas— están conectadas con diferentes microprácticas a través de las cuales se quiere imponer una ciudadanía social de tipo neoliberal basada en responsabilidades individuales. Así, se conmina a cada sujeto a adquirir competencias que le permitan mejorar su empleabilidad, fomentar su espíritu emprendedor, incrementar su capital humano o instrumentalizar sus relaciones, etc.

Pongamos un ejemplo. Un joven que desea incorporarse al mercado laboral puede encontrar en el técnico de inserción laboral de un servicio de ocupación a un orientador con el que discutir, a través del diálogo y otras técnicas de *coaching*, a qué tipo de servicio deberá dirigirse para «mejorar su empleabilidad» o qué compromiso es capaz de asumir para buscar un empleo de manera activa, etc. En esta práctica, centrada en la activación de las competencias,

motivaciones y actitudes individuales, el acompañamiento que se proporciona a ese joven opera para formar una subjetividad específica: un individuo que es responsable de su «capacitación» y del deseo de insertarse. Siguiendo el análisis foucaultiano, mediante la expresión de los deseos íntimos en la figura del orientador-acompañante, uno mismo se convierte en objeto de conocimiento (visible para el cálculo de una inserción normalizada), a la vez que se produce un proceso de subjetivación: como persona desempleada, se hace responsable de su propia inserción sociolaboral.

Desde esta perspectiva y sin olvidar el caso que acabamos de exponer, la crítica a la tecnología del acompañamiento en las prácticas profesionales del trabajo psicosocial y educativo permite señalar los efectos que tiene en el desarrollo de metodologías de trabajo que se alinean con el discurso neoliberal. Ese discurso lleva a los profesionales de la acción social a reproducir los discursos individualizadores con los que se quiere promover a un sujeto autónomo, abandonando las posiciones ideológicas en defensa de la justicia y la igualdad social.[40] La racionalidad neoliberal —tal y como sostiene Butler—[41] impone la autonomía como un ideal moral, pero lo hace bajo un modelo de privatización de la «asistencia» y en un contexto en el que «el poder destruye esa misma posibilidad en el plano económico».

Nos parece importante señalar la adhesión acrítica de muchos profesionales respecto a los discursos que inscriben

40. Véase Harris, J. (2014). (Against) Neoliberal Social Work. *Critical and Radical Social Work,* (2)1, 7-22; así como Martínez-Herrero, M. I. (2017). «El Trabajo Social en Inglaterra: ¿el principio y fin de una profesión para la justicia social?» *Cuadernos de Trabajo Social,* 30(2), 343-355.

41. Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea.* Barcelona: Paidós, cit., pp. 21-22.

ciertos significados con su poder disciplinario y regulador (la «responsabilidad es individual»), en lugar de hacerlo por otros que permitan la revisión crítica de sus prácticas: analizar las causas estructurales de las problemáticas sociales, distanciarse de actitudes de culpabilización, patologizacón o criminalización, desvincularse de las prácticas de control social, reforzar la concepción de los usuarios como sujetos de derechos, etc. [42] El lenguaje, no lo olvidemos, tiene un papel performativo en la construcción de una comunidad profesional, de ahí que se acaben compartiendo unas determinadas percepciones de la realidad social, unas herramientas conceptuales para su análisis, unos diagnósticos sobre las causas de la miseria y el malestar social y, por último, un tipo de medidas a adoptar para responder a las necesidades sociales. Cómo son de potentes y determinantes estos significados, en la medida que están asociados a los procesos de subjetivación actuales, queda como una cuestión abierta sobre la que no podemos dejar de reflexionar.

Conclusiones

Si un discurso crea representaciones y forma acciones, elaborando maneras diferentes de conocer el mundo y de actuar, el discurso actual que desarrolla la nueva razón neoliberal debe ser forzosamente cuestionado si no queremos convertir las profesiones sociales en eficientes instrumentos de control social. Quizás no dejarán de serlo nunca, pero al menos sabremos a qué jugamos. Inscribirse (y hacerse

---

42. Font, J. y Langarita, J.A. (2015). «A propósito de la inserción laboral. Implicaciones de las nuevas políticas de empleo para el Trabajo Social». *Cuadernos de Trabajo Social, 28 (1),* 61-68, cit., p. 67.

inscribir) dentro de ciertos discursos, implica convertirse en un sujeto activo de una clase particular para quien la responsabilización individual se convierte en una expresión de (auto)disciplina y movilización subjetiva a través de tecnologías concretas fomentadas por determinadas prácticas profesionales.

Tal y como apuntan Simons y Masschelein al poner de relieve esta visión en torno a la responsabilidad individual: «la pobreza y muchas otras formas de exclusión tienen que ver ahora con la falta de capital humano adecuado» y, por tanto, con la responsabilidad del sujeto en relación a la capacidad de «gestionar la inversión en este capital», es decir, la misma «capacidad de aprendizaje».[43] Que sea capaz de «poner en valor» esta capacidad de aprendizaje es lo único que le permitirá mejorar —si hacemos caso de la vulgata neoliberal— su posición social en el mercado de la competencia laboral. Siguiendo esta lógica, las prácticas profesionales de la acción social deben estar imbuidas de este *ethos* empresarial para «acompañar» la reforma del sujeto de acuerdo a los nuevos requerimientos de la época. Todo ello se hace, además, bajo un sistema de servicios sociales centrado en la persona, tratando de activar las capacidades del propio individuo en la satisfacción de sus necesidades. Y es así como este trabajo psicosocial y educativo se hace compatible con los imperativos de la gestión económica, constituyéndose en una forma de *psicopoder* para disciplinar a los sujetos en el régimen de gobernabilidad neoliberal. Sin embargo, y siguiendo de nuevo a Butler:

43. Simons, M. y Masschelein, E. (2010). «El nostre 'desig d'aprendre' i l'acoblament d'un aparell de l'aprenentatge». En Andreas Fejes y Katherine Nicoll (coords.). *Foucault i l'aprenentatge permanent. Governant el subjecte* (pp. 97-113). Edicions del Crec y Denes Editorial, cit., p. 103.

[...] cuanto más acata el individuo esa exigencia de «responsabilidad» respecto a su autonomía personal, más aislado se encuentra desde el punto de vista social y más conciencia tiene de su precariedad; y cuantas más estructuras de apoyo social desaparecen por razones «económicas», más aislado se siente frente a la angustia y el «fracaso moral» que esta situación le provoca. Todo esto se traduce en un notable incremento de la angustia sobre el futuro, tanto el de la propia persona como el de quienes están bajo su cuidado; impone un marco de responsabilidad individual sobre el que sufre dicha angustia; y redefine la responsabilidad en términos de la exigencia impuesta al individuo en tanto emprendedor de sí mismo, justamente cuando las condiciones sociales hacen imposible tan dudosa inclinación.[44]

En un contexto en el que se impone el discurso de la *responsabilidad* desde la perspectiva neoliberal, acompañado de una visión domesticada en torno al funcionamiento de la sociedad con la que se promueven prácticas profesionales fundamentadas en la psicología «positiva», el trabajo social «positivo», etc., los profesionales del campo psicosocial y educativo no podemos dejar de preguntarnos por nuestra responsabilidad hacia el otro. La responsabilidad de los profesionales, que hay que enmarcar en la producción de la acción social y educativa en diferentes tipos de contextos, adquiere para nosotros una relevancia esencial.

Fryd y Silva, en una primera aproximación a la respuesta desde el punto de vista de la educación social, apuntan que

44. Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea.* Barcelona: Paidós, cit., pp. 22-23.

«la concepción del «otro» va a determinar el tipo de oferta» que se le vaya a hacer.[45] Así, entender al «otro» como mi problema —siguiendo la filosofía ética de Lévinas— constituye el sentido ético de nuestra responsabilidad (y, por tanto, de nuestra subjetividad). Y lo hace en respuesta al dolor y al sufrimiento del otro, que nada tiene que ver con una concepción moral de «hacer el bien» o una virtud ética que se tenga o practique, si no con una idea de compromiso que —tal y como afirma Marina Garcés— nos exige tomar una posición.[46] En cierto sentido, nos hallamos ante una exigencia ética ante la que no hay elección. «Tomar una posición no es solo tomar partido (a favor o en contra) ni emitir un juicio (me gusta, no me gusta). Es tener que inventar una respuesta que no tenemos y que, sea cuál sea, no nos dejará iguales».[47]

Hacerse cargo del dolor y el sufrimiento del otro nos interpela sobre los límites de la dignidad humana, sobre los límites de una vida digna de ser vivida. Y es esta pregunta la que nos pone en un compromiso. El problema particular de una vida de dolor se convierte, así, en un problema común.

> Nuestros compromisos no pueden sostenerse hoy en la mera voluntad ni desprenderse de un deseo o de una conciencia de algo distinto, porque lo que hoy nos pone en un serio compromiso es que la vida se ha convertido en un problema común.[48]

45. Fryd, P. y Silva, D. (coords.) (2010). «Responsabilidad, pensamiento y acción. Ejercer educación social en una sociedad fragmentada», en Paola Fryd y Diego Silva. *Responsabilidad, pensamiento y acción. Ejercer educación social en una sociedad fragmentada* (pp. 18-63). Barcelona: Gedisa, cit., pp. 20-21.

46. Garcés, M. (2013). *Un mundo común.* Barcelona: Bellaterra.

47. Ibíd., p. 63.

48. Ibíd., p. 65.

La nueva razón del mundo que hemos descrito a lo largo del texto produce dolor, vuelve más frágiles nuestras condiciones de vida tanto en el ámbito material como en el existencial. Sin duda, la precariedad está distribuida de manera desigual entre la población. Hasta ahora, los profesionales del trabajo social entendido en un sentido amplio nos hemos ocupado de aquellos que han sido expulsados, los residuos, los desechos de la sociedad y los olvidados por el poder. Todo lo que se ha pensado —con más o menos acierto— en relación con nuestras prácticas profesionales, ha girado en torno a las posibilidades de establecer conexiones y mantener vínculos para potenciar las capacidades de acción de estas vidas y conjurar así, su olvido. Pensar «[...] en términos de posibilidades —afirman Fryd y Silva—, supone disipar qué es lo que podemos [...] en estos territorios inestables frente al fin de lo humano».[49]

¿Qué es, pues, lo que podemos? ¿Qué es lo que puede el trabajo psicosocial y educativo? Ante la complejidad de algunos escenarios y las dificultades que hallamos en nuestra capacidad de respuesta, lo que podemos tiene que ver con la posibilidad de pensar la materialidad de cada situación e interrogarnos por los límites que atenazan nuestras vidas. Límites materiales, psíquicos, simbólicos, educativos, emocionales... Ante estos límites resuena siempre la misma pregunta: «¿Es esto vivir?», la misma que se hacía La Boétie en su *Tratado de la servidumbre voluntaria.* De acuerdo a esta pregunta, la filósofa Marina Garcés propone pensar los

49. Fryd, P. y Silva, D. (coords.) (2010). «Responsabilidad, pensamiento y acción. Ejercer educación social en una sociedad fragmentad», en Paola Fryd y Diego Silva. *Responsabilidad, pensamiento y acción. Ejercer educación social en una sociedad fragmentada* (pp. 18-63). Barcelona: Gedisa, cit., p. 21.

límites de una vida digna de ser vivida desde la afectación del cuerpo. «Poner el cuerpo en nuestras palabras» —dice Garcés—, «decir lo que somos capaces de vivir o, a la inversa, hacernos capaces de decir lo que verdaderamente queremos vivir».[50] Este es el desafío al que debemos hacer frente.

> La vida y la actuación —nos dice también Butler— están ligadas de tal forma que las condiciones que hacen posible la vida de todo individuo constituyen el objeto mismo de la reflexión y la acción política.[51]

No solo se ve afectada, por tanto, nuestra responsabilidad profesional respecto al otro, sino también el compromiso personal con un padecimiento que también es nuestro. No hay escapatoria.

---

50. Garcés, M. (2013). *Un mundo común.* Barcelona: Bellaterra, cit., p. 67.

51. Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea.* Barcelona: Paidós, cit., p. 50.

VI. EL DESEO DEL EDUCADOR NO ES EL SACRIFICIO

José R. Ubieto

Para responder a la pregunta: «¿hasta dónde está permitido sufrir?» vamos a apoyarnos en dos conceptos freudianos. El primero es el desamparo (*Hilfhosigkeit*) al que Freud se refiere para nombrar el estado de indefensión y desvalimiento en que se encuentra el *infans*, incapaz de satisfacer sus necesidades por él mismo.[1] Las marcas que deja el desamparo originario son imperecederas.

Como dice un paciente de 67 años, viudo desde hace seis y a punto de ser desahuciado de su vivienda: «yo nací solo y no puedo dejar de recordar la frase de mi mujer: «el día que yo falte quedarás solo y abandonado». Frase que recuerda al añorado humorista Gila que, con el fino humor con el que trataba los dramas humanos, nos recordaba que cuando él nació su madre no estaba en casa. Esa soledad original, estado de desamparo primario toma la forma de angustia automática, que se hará presente ante cada situación traumática, sea una muerte u otra pérdida. Se trata, para Freud, de una angustia primera que toma esa forma de desnudez, de desvalimiento y de abandono, de estar sin recursos.

1. Freud, S. (1994). Proyecto de una Psicología para neurólogos. En *Obras Completas* (pp. 323-446), (Vol. I). Buenos Aires: Amorrortu.

El otro primordial —los padres u otros cuidadores— es el agente que proporciona de entrada el amparo y al que le suceden otros lazos, familiares y sociales, que lo renuevan. O también una creencia religiosa o política, una pertenencia a un grupo cultural o a una comunidad profesional. La función de todos ellos es la de proveer de sentido al sujeto, fabricar una significación a la pregunta por la existencia y aportar un bienestar, unas coordenadas básicas para su territorio vital que le permitan un anclaje, echar unas raíces.

Hay que tener en cuenta que cada vez que se conmuevan fuertemente las certezas adquiridas y emerja el sinsentido, eso podrá adquirir una dimensión traumática y desencadenar, por tanto, una angustia automática. Este es, de hecho, el resorte del éxito de muchas de las actuales políticas xenófobas y fundamentalistas. «Retomar el control», «Hacer América grande» o «Elegir la Francia» son palabras claves para devolver a cada uno la ilusión de que es él quien está al mando de la nave.

Esa vulnerabilidad original será nombrada por otro psicoanalista, Jacques Lacan, como prematuración.[2] Dato que nos diferencia de otras especies humanas en las que el cachorro puede apañárselas solo, sin el apoyo inmediato y permanente de sus progenitores.

El Otro primordial rescata así al sujeto de su primera experiencia de sufrimiento, nombrada por Freud como «dolor» y cuyo marco sería el trauma del nacimiento.

2. «La noción objetiva del inacabamiento anatómico del sistema piramidal como de ciertas remanencias humorales del organismo materno, confirma este punto de vista que formulamos como el dato de una verdadera prematuración específica del nacimiento en el hombre». En Lacan, J. (1989). El estadio del espejo como formador de la función del yo [Je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos* I. México. Siglo XXI, cit., p. 86.

Ese Otro le enseña a amar y lo hace dirigiendo hacia él, dice Freud, «sentimientos que brotan de su vida sexual, lo acaricia, lo besa y lo mece y claramente lo toma como sustituto de un objeto sexual de pleno derecho».[3] Esas muestras de ternura de la madre o el padre despiertan en el niño/a la pulsión sexual. Es decir, que ese pequeño sujeto es rescatado del caos inicial por el amor, la significación y el sostén del Otro.

La tesis de Lacan sobre la doble operación de constitución del sujeto: alineación y separación apunta a lo mismo.[4] Para llegar a ser sujetos deseantes debemos primero pasar por ese estado de alienación que implica identificarnos a los significantes con los que el Otro nos nombra, ya desde el origen. Un niño/a que no haya sido deseado y ocupado un lugar de clara significación fálica para los padres, tendrá luego serias dificultades para encontrar la vía de su propio deseo y separarse de ese Otro.

Tenemos pues una primera tesis: nacemos vulnerables, afrontando un desvalimiento original del que solo podemos salir mediante el deseo del Otro. Si eso no se produce tenemos todas las patologías graves del vínculo: autismo y psicosis infantiles o estados de grave precariedad psíquica. El sufrimiento y la falta están ya, pues, desde el origen de la constitución del ser humano y no pueden considerarse como «accidentes» de la vida.

---

3. Freud, S. (2001). Tres ensayos de teoría sexual. En *Obras Completas* (Vol. IV). Buenos Aires: Amorrortu, cit., p. 202.

4. Lacan, J. (2006). «El sujeto y el otro: la alienación. En El seminario de Jacques Lacan». Libro 11, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis,* cap. XVI. Buenos Aires: Paidós.

Pulsión y sacrificio

El otro concepto que el psicoanálisis nos aporta para entender la función psíquica del sufrimiento es el de *pulsión de muerte.*[5] Concepto que Freud construye a partir de una experiencia colectiva de dolor intenso como fue la primera guerra mundial. Momento decisivo en la humanidad por lo que tuvo de catástrofe humana y moral ya que dio al traste con todas las ilusiones del mundo de ayer que tan bien nos describió un amigo de Freud, el escritor Stefan Zweig.[6]

La pulsión de muerte quiere decir que en cada uno de nosotros anida una tendencia, ineliminable, que nos empuja a encontrar la satisfacción en la repetición del sufrimiento. Tesis radical que produjo —y lo sigue haciendo— un gran rechazo y hostilidad hacia el psicoanálisis. ¿Cómo admitir que nos gusta el mal; que somos capaces, por ejemplo, de votar a políticos que sabemos traerán lo peor; que buscamos paraísos en drogas que nos llevan a la muerte o el placer en deportes que nos exponen a riesgos mortales? ¿Cómo admitir que buscamos el amor en parejas que nos maltratan y nos humillan y aun sabiéndolo volvemos a repetir?

Estas y muchas otras manifestaciones cotidianas nos muestran cómo esa pulsión se impone siempre como un amo superyoico, voraz y obsceno, que siempre pide más sacrificio.

A pesar de estas evidencias, nuestra respuesta es negar la existencia del sufrimiento en cualquiera de sus formas: dolor, falta, muerte, degradación del cuerpo. Negarlo es hoy nuestra defensa contra ese real que nos constituye como seres

5. Freud, S. (1993). Más allá del principio de placer. En *Obras Completas* (Vol. XVIII). Buenos Aires: Amorrortu.

6. Stefan Zweig (2012). *El mundo de ayer: memorias de un europeo.* Madrid: El Acantilado.

hablantes, como si de esa manera lo pudiéramos mantener a distancia e incluso suprimir. Por eso no es extraño que invoquemos constantemente la erradicación de fenómenos como la violencia de género, el acoso escolar o incluso las guerras, como si fueran una plaga de animales extraños y no algo profundamente humano.

Pero lo cierto es que la gestión social del sufrimiento no siempre ha sido así. En otros momentos ha tomado otro cariz. Para entender esas variaciones podemos tomar de nuevo auxilio en otro concepto psicoanalítico. En este caso en la noción de discurso que plantea Lacan.[7] Un discurso es un modo de lazo social, un modo de regular la pulsión a través del tratamiento del cuerpo y de la relación al otro. Lacan distinguía cuatro discursos: del amo, histérico, universitario y psicoanalítico. Posteriormente habló de una variante del discurso del amo a la que nombró como discurso capitalista.

En el discurso del amo tradicional, discurso dominante en nuestra cultura occidental hasta hace pocas décadas, el sufrimiento era considerado como inherente a la operación de reducción de lo pulsional, de ese goce que conduce al desorden. Mediante el sacrificio del cuerpo se garantizaba así el vínculo al otro. Si reprimíamos nuestros impulsos más egoístas alcanzaríamos una satisfacción futura en forma de trabajo, pareja o posición social. La felicidad exigía la renuncia y su precio, bajo la forma de cierta austeridad, deterioro corporal, finitud de la vida incluso, formaba parte del programa. El padre, todopoderoso, avalaba la promesa, pero no eliminaba el sufrimiento para conseguirla. El mecanismo colectivo era la sumisión a los dictados de ese amo.

---

7. Lacan, J. (1992). *El Seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis.* Barcelona: Paidós.

En el discurso capitalista, versión actualizada de ese amo, las cosas son un poco diferentes. Hoy ya no vivimos en la era inicial del capitalismo, ligada a la ética protestante que tan bien analizó Max Weber,[8] sino en una fase donde se da una paradoja extrema. Por un lado, el discurso promete la maximización del goce con la reducción de las pérdidas, lo cual parecería eliminar la castración como efecto de represión. Por otro, no dejamos de constatar que el capitalismo que hoy conocemos, y como nos recordó el gran sociólogo Richard Sennett o el mismo Zygmunt Bauman,[9] se ha vuelto hostil a la vida. Lo sabemos bien por los innumerables signos que así lo indican y que van desde el aumento de la desigualdad y la pobreza hasta el incremento de la tasa de suicidios de muchos sujetos que se ven a sí mismos como desahuciados en vida.

Lacan lo anticipó cuando se refería a este discurso como aquel que es contrario al amor, a diferencia del amo antiguo, donde la falta era asumida como vulnerabilidad original que solo la bondad de la providencia podía aliviar. El amor requiere de la falta y el discurso capitalista suprime cualquier signo de ella. Nada es imposible para él (*Imposible is Nothing*) y si algo sucede en los márgenes rápidamente se trata de fagocitarlos y convertirlo en mercancía, ya sean camisetas con el retrato de Che Guevara o revoluciones domésticas a la sueca (Ikea). Como nos recordaba Bauman, hoy cualquier idea de felicidad acaba en una tienda.

---

8. Weber, M. (2012). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Madrid: Alianza ed.

9. Véase Barranco, J. (2009, 27 de diciembre). Richard Sennett: «El capitalismo se ha hecho hostil a la vida». *La Vanguardia.* Recuperado de http://www.lavanguardia.com/cultura/20091223/53850950334/richard-sennett-el-capitalismo-se-ha-hecho-hostil-a-la-vida.html; así como Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias.* Barcelona: Paidós.

En los dos discursos encontramos un punto en común: el sufrimiento retorna siempre, más allá de las ilusiones de felicidad, diferida o inmediata, que promueven. En el relato tradicional el sacrificio que se pide al sujeto se convierte, él mismo, en un modo de goce ya que, contra más renuncia el sujeto al placer para alcanzarlo luego, más satisfacción encuentra en esa repetición de la renuncia. Películas como *El club de los poetas muertos* o novelas como *Gente que llama a la puerta*, de Patricia Highsmith,[10] muestran bien esa paradoja que Freud describió a propósito de la mermelada a la que el niño renuncia pero que, al privarse de ella, goza de esa privación y engorda así su superyó, otro nombre de la pulsión de muerte.[11]

Si cedemos en nuestro deseo como analistas o como educadores para sacar adelante un proyecto o atender a un sujeto, nos sentimos más culpables y esa culpa nos obliga a renunciar más y más, sin que ese círculo encuentre ninguna salida. Los más culpables son siempre los que más renuncian porque en esa culpa encuentran un goce oscuro. El fundamentalismo religioso encuentra allí su resorte. Nunca estás a la altura del ideal religioso y debes sacrificarte más y más, y así hasta la muerte.

Pero en la versión actual las cosas no parecen mejorar. Esa liberación prometida, que encuentra en las tecnologías digitales uno de sus grandes iconos, así como en el sexo ya fuera de la represión tradicional, se ha vuelto una nueva servidumbre. Hay, sin duda, nuevos y diversos placeres pero

---

10. Higsmith, P. (2006). *Gente que llama a la puerta.* Barcelona: Ed. Anagrama.

11. Freud, S. (1986). El malestar en la cultura. En *Obras Completas* (Vol. XXI). Buenos Aires: Amorrortu.

también formas de sufrimiento aumentadas: excesos, abusos, esclavitud de los objetos de consumo. El sufrimiento que se arroja por la puerta retorna por la ventana.

El sacrificio hoy se presenta, más que nunca, como autosacrificio, sacrificio consentido por el sujeto que en su pasión por consumir olvida que él mismo es un objeto consumible.

En la sociedad de consumidores nadie puede convertirse en sujeto sin antes convertirse en producto, y nadie puede preservar su carácter de sujeto si no se ocupa de resucitar, revivir y realimentar a perpetuidad en sí mismo cualidades y habilidades que se exigen a todo producto de consumo.[12]

Esta afirmación del sociólogo Zygmunt Bauman, en su obra *Vida de consumo*, explica muy bien esta nueva violencia a la que se ve sometido el cuerpo y el sujeto, que exige convertirse en un producto.

La servidumbre voluntaria del discurso actual implica que el sacrificio se asuma, pues, como si fuera cosa de cada cual. Autoevaluados, autoemprendidos y autoayudados sin tan solo el recurso al otro como agente de la castración. Cada uno de nosotros somos ya nuestro propio policía y cuando las cosas van mal no dudamos en llamar al más feroz de los policías para que regule nuestro propio desorden (Trump, Le Pen).

El escenario principal de este nuevo sacrificio es, sin duda, el cuerpo. Nada hay hoy más adorado y con más consistencia, para nosotros, que nuestro cuerpo y el goce que allí buscamos. Los ideales, que antaño nos orientaban como fórmulas de identificación y lazo colectivos, han dejado paso a otra brújula, la del cuerpo. Por eso las prácticas de disciplina se han multiplicado y van desde las clásicas

12. Bauman, Z. (2007). *Vida de consumo*. México: FCE.

del ejercicio físico hasta la cirugía plástica, el tuneado, la intoxicación legal o ilegal y todas las marcas halladas y por hallar. Manipular el cuerpo se ha convertido en nuestro principal trabajo para convertirnos en alguien.[13]

Lo hacen niñas de seis o siete años, que cuelgan fotos maquilladas y en actitud sexual en Instagram, adolescentes que se intoxican con regularidad y adultos que se tatúan amplias superficies corporales. Fenómenos como el acoso escolar nos enseñan también cómo manipular el cuerpo del otro, en un momento en que uno debe domesticar el suyo para reducir la extrañeza e inquietud que le produce, se ha convertido en una falsa solución para habitarlo.[14]

El cuerpo es, pues, nuestra guía porque nos proporciona la ilusión de unificación y nos procura una cierta identidad en un momento de máxima fragilidad de las identidades. Ser transexual, bipolar, swagger, anoréxica, TDAH..., son modos actuales de tomar apoyo en un rasgo del cuerpo para formar parte así de una comunidad que goza junta alrededor de ese polo de identificación. Y como tal comunidad, constituye un vínculo para exigir sus derechos de goce. Allí nacen los nuevos movimientos asociativos, nuevos vínculos colectivos a partir de una modalidad de goce compartida.

---

13. El *firewalking* o el *glasswalking* son prácticas utilizadas en el coaching, que implican superar retos como caminar encima de brasas o de cristales rotos para de esta manera «ponerse a prueba» mediante el sufrimiento y verificar así la condición de buen empleado o buena pareja. Se ve bien como el retorno del sentido, desalojado por el discurso de la ciencia, toma ahora formas pseudoreligiosas. Véase Yanke, R. (2014, 30 de diciembre). Del «coaching» al «glasswalking». *El Mundo.* Recuperado de http://www.elmundo.es/espana/2014/12/30/549328ebe2704e54038b4577.html

14. Ubieto, José R. (ed) (2016). *Bullying. Una falsa salida para los adolescentes.* Barcelona: Ned Ediciones.

Asociaciones de personas con una identidad sexual determinada (LGTIB), de familiares de afectados por un trastorno (TDAH), etc., son los modos actuales de visibilización del sufrimiento ligados al derecho y a la biopolítica.

Una política que no invoque el sacrificio

Vistas así las cosas, ¿qué política del sufrimiento podríamos darnos? Una política que no invoque el sacrificio, ni el que pide el amo de manera explícita ni el que nosotros mismos nos exigimos de manera más sutil pero no menos mortífera.

El dolor, como veíamos al principio, es inherente a nuestra existencia, el dolor de existir que nos obliga a combatirlo. Una de las fórmulas actuales, a falta de la eficacia, ya caducada, de la represión antigua, es localizar el sufrimiento de ese goce que se sitúa en el cuerpo como sustancia gozante, identificarlo mediante el *naming*.

¿Quién no tiene hoy un trastorno al que agarrarse para nombrar su malestar particular? El DSM V nos proporciona un amplio abanico de posibilidades. Una vez convenientemente etiquetado, se trata de inyectar la máxima significación para que la vida del sujeto se resignifique a partir de ese dato (hiperactividad, bipolaridad, autismo). Junto a ese sentido nuevo se proporciona también una pauta de actuación, protocolo rígido de monitorizaje, que puede ir acompañado de medicación o de psicoeducación (autoayuda, *coaching*, *mindfulness*, aprendizaje socioemocional) o de ambas a la vez.

Estas comunidades de goce tienen una utilidad evidente al normalizar la «anomalía» que nombran. Se erigen como defensa contra la soledad a la que aludíamos al inicio, a lo

inclasificable de cada uno de nosotros. La norma es aquí una defensa contra lo real de nuestra manera, siempre singular y «anómala», de gozar y estar en la vida.

Aquí encontramos formas *hard* (medicación) y formas *soft* (relajación) pero todas se sostienen en la ilusión yoica de que cada uno, con esas prótesis, puede salir adelante sin indagar mucho más en las causas de su malestar y sin necesidad de articular demasiados lazos con el otro. Son soluciones más bien individualistas aunque sean a veces universalizables, como si todos requiriesen el mismo tratamiento.

Soluciones además que apuntalan la «normalidad» del sujeto como un nuevo valor moral, ahora ya no en nombre de valores religiosos o políticos sino supuestamente científicos. Normal aquí se refiere a una escala de desarrollo normativo a partir de la cual cada uno encuentra su lugar en función de sus déficits o de sus excesos. Todos ellos conceptualizados como trastornos.

Ese nuevo puritanismo moral se hace evidente también en otros fenómenos como el bullying o acoso escolar. Allí se trata también de «reivindicar» lo normal (en el vestir, en el ser o en el estar) como lo políticamente correcto. Aquellos que encarnan la «anormalidad» por su diferencia (obesidad, frikismo...) son castigados y segregados, olvidando que la fragilidad es universal, nos afecta a todos.

Lo inclasificable es nuestra marca original y la primera respuesta del sujeto, que cada vez constatamos más ampliamente, es el rechazo a esa reducción de su singularidad a la categoría universal. A veces lo hace de forma violenta, confrontándose al profesional o a la institución que lo etiqueta, y otras de forma más sutil e incluso ingeniosa. Muchos rechazan parte del protocolo y se niegan a seguir

viniendo o a tomarse la medicación. Otros interpretan, en su lengua, el nombre para hacerlo suyo.

Es el caso de un niño, diagnosticado de TDAH que, al escucharlo en boca del psiquiatra cuando se lo comunicaba a la madre, decidió adoptarlo como su nuevo nombre, TACHE, apodo con el que creía tranquilizar a la madre que fantaseaba una problemática mas grave para su hijo (psicosis).

Otras veces utilizan el protocolo con otros objetivos, como una paciente, madre de dos niños, que decidió utilizar el conocido método Estivill[15] para calmar a su marido —un «científico», como le decía irónicamente— que solo aceptaba evidencias. De esta manera trataba de evitar una ruptura de pareja a cuenta de las dificultades de su segundo hijo para conciliar el sueño.

En cualquier caso, esta pasión actual por el *naming* introduce nuevas formas de sufrimiento ligadas a la segregación que producen además un desarme moral del sujeto al des-responsabilizarlo de sus propios actos y dichos. El sacrificio que se les pide no es poco: renunciar a su singularidad para obtener un lugar social segregado en base a su modalidad de goce.

Proponemos entonces otra vía, diferente a las dos ya comentadas. Una vía de tratamiento del real que nos constituye y cuyos efectos traumáticos no son fáciles de tratar. Y no lo son porque el verdadero trauma del nacimiento no es la separación del refugio materno sino nuestra condición de seres hablantes. Lo que nos traumatiza de verdad es el lenguaje.[16] Es la necesidad de pasar por la palabra para acce-

15. Estivill, E. (2012). *¡A dormir!: el método Estivill para enseñar a dormir a los niños*. Barcelona: Plaza y Janés.

16. Miller, Jacques-Alain (2013). *Piezas sueltas*. Buenos Aires: Paidós.

der a la realidad lo que nos deja una impronta en el cuerpo que nos guía en la vida mucho más de lo que imaginamos.

Eso que escuchamos de nosotros, desde que nacemos y que está incluso ya antes cuando nos piensan en su deseo los padres, no es en absoluto inocuo. Nos inocula, más bien, una huella indeleble en forma de trauma porque es, de entrada, sin sentido. Cada uno de nosotros debe encontrar el sentido a todo eso. Debe inventar su propia novela para responder a la pregunta decisiva de la existencia: ¿Qué soy yo en el deseo del otro? Como dice un niño, llamado Amin, y cuyas dificultades de integración social y de relación con la madre son evidentes, «¿Por qué a mí?» cada vez que surge un pedido del otro o una sanción que él escucha como rechazo del otro: ¿Por qué *Amin*?

El deseo como brújula ética

Nuestra respuesta entonces a la pregunta de la Jornada ¿hasta dónde está permitido sufrir? sería: hasta donde el sufrimiento no impida la existencia del deseo, como brújula ética de nuestra vida. El deseo, para el psicoanálisis, no es el goce. El deseo es la condición misma de la vida, es el reconocimiento del vacío como estado primero pero es también la decisión de construir algo a partir de esa falta original, que para cada uno toma una forma pero que nunca es sin el otro. El deseo es pues una posición ética, la de hacerse cargo de los dichos y actos, la de no ceder cuando se trata de limitar y frenar lo mortífero de cualquier exceso, incluido por supuesto el del sacrificio en nombre de cualquier bien supremo.

El deseo nos orienta, a diferencia del sufrimiento, a la hora de establecer un vínculo con otros porque nos permite

generar transferencia de trabajo alrededor de un interrogante. Sea el que nos suscita un caso cuando lo abordamos en una práctica entre varios, un trabajo en red centrado en la conversación. Sea cuando investigamos una modalidad de síntoma que nos plantea cuestiones sobre lazos actuales (acoso escolar, uso de las tecnologías digitales [...]) o sea cuando tratamos de pensar nuevas estrategias educativas capaces de provocar el interés de los alumnos.

Esta estrategia no sacrificial tiene sus condiciones. La primera es que cada uno debe partir de su propio deseo, es decir, de su propia falta, de aquello que lo causa y no alienarse en un ideal colectivo que borra su singularidad. Eso quiere decir mantener un espíritu crítico frente a las innumerables propuestas que surgen cada día para nombrar los malestares, por ejemplo, o para proponer modos de tratamiento estandarizados. En la era del *naming* se «normaliza» el sufrimiento mediante la categorización produciendo así nuevas formas de segregación.

La segunda es que debemos provocar la elaboración colectiva del saber, generando prácticas colaborativas y huyendo de fórmulas individualistas. Sin renunciar —por eso lo hemos puesto como condición primera— a la enunciación particular, pero rehuyendo los modos de saber experto que tratan de eliminar la transferencia como condición necesaria de cualquier vínculo. Hoy el saber exige de la red como vía de producción que conjuga lo singular y lo global. Una red consciente de sus agujeros y que rechaza tanto la omnipotencia y el control absoluto como la indiferencia del anonimato.

Soportar la angustia, darse un tiempo para que cada uno encuentre sus vías, no siempre es fácil y de allí la tentación de cerrar las preguntas rápidamente acudiendo a saberes

preestablecidos. No se trata, entonces, de curarse de la angustia, ya que ella es, hoy más que nunca, el estatuto actual de la subjetividad. La mejor estrategia es desangustiarse[17] a través del trabajo de conocimiento personal que cada uno debe mantener, a través de un psicoanálisis o de otras formas. Trabajo que permita traducir en saber ese malestar causado por los interrogantes y las incertidumbres. Proceso de elaboración colectiva que, como señalábamos, implica necesaria y éticamente al otro.

La tercera condición de esta estrategia del deseo es dejarse guiar por las invenciones sintomáticas de nuestros pacientes, alumnos o familias. Si descartamos el paradigma problema-solución («tú tienes un problema, yo la solución») no nos queda otra que apostar por el binomio síntoma-invención.

Eso quiere decir aceptar que hay cosas que no van, que cojean en las vidas y en las sociedades en crisis. Que hacen síntoma del fracaso de los ideales que tratan de organizar esas vidas. Ese síntoma, en la doble vertiente de mensaje cifrado y modo de satisfacción, provoca malestar y sufrimiento, pero es también la vía de salida. El síntoma es ya un tratamiento del malestar y por eso no hay que ignorarlo ni suprimirlo.

Hay que guiarse por él, no para fijarlo, si no para apoyarse en esa invención y tratar de dar relieve a sus posibilidades de limitar el sufrimiento y sostener el deseo singular de cada sujeto. El fracaso nunca debe ser un problema si hay una segunda oportunidad. El derecho al fracaso se configura como algo opuesto a la idolatría del éxito, cuyas consecuencias son

17. Laurent, E. (2004). «¿Desangustiar?» *Virtualia, Revista digital de la Escuela de Orientación Lacaniana,* núm. 11 y 12. Recuperado de http://virtualia.eol.org.ar/012/default.asp?notas/laurent-01.html

nefastas en ámbitos diversos: política, deporte, sociedad, etc. Lo conocemos bien.

Convocar a un grupo de adolescentes, etiquetados negativamente en base a sus déficits, y proponerles un trabajo grupal de visibilización de sus producciones es una buena manera de hacer visible el sufrimiento de sus vidas como causa de sus invenciones y no como definición fija de su ser.[18] Sin renunciar al esfuerzo, necesario para sostener el deseo, pero evitando el sacrificio de lo que nos es más propio.

Presentarse al otro como deficitario te proporciona un lugar en el Otro, beneficio nada desdeñable en un tiempo de urgencias subjetivas y crisis identitarias, pero a costa de sacrificar tu singularidad y fijar ese modo sacrificial de satisfacción. En cambio, favorecer tus invenciones (artísticas, sociales, artesanas, deportivas) como modo de vínculo y de inscripción en el Otro es otra modalidad más interesante de conjugar la singularidad irrenunciable de cada ser humano con su deseo de vincularse al otro.

Hoy tenemos un nuevo interlocutor para los niños y adolescentes: el Otro digital. Un partenaire virtual, anónimo, pero a ratos muy exigente. Tanto que puede llegar incluso, como hemos visto en el juego de la Ballena azul, a exigir el sacrificio máximo de un sujeto: su muerte.

La importancia de esta nueva realidad —para ellos/as está desde el origen— se intuye por los esfuerzos que hacen para encontrar allí una inscripción a través de subir fotos, videos, otorgar o conseguir *likes*. Satisfechos y conectados con sus objetos, sufren sin embargo un nuevo desamparo,

---

18. Azaña, E.; Pérez, I. y Ubieto, José R. (2016). ADOJO (A+J). Del dèficit a la invenció. *Butlletí d'Inf@ncia, núm. 93*. Recuperado de http://treballiaferssocials.gencat.cat/ca/actualitat/butlletins_electronics/butlleti_infancia/Num.93/

el desamparo digital. Una vulnerabilidad que los expone a nuevos riesgos: abusos, violencias, compulsiones.

Como generación adulta debemos incluir las novedades que traen y darles un lugar. No en términos de objetos de consumo, sino como invenciones que hacen circular su deseo e invitan por tanto al otro a participar.

Faltar a esa cita y dimitir como interlocutores es un lujo que claramente no podemos permitirnos, sobre todo si apostamos por el deseo y no por el sacrificio como guía.

Podríamos entonces concluir, resumiendo nuestra pragmática frente al abordaje del sufrimiento, diciendo que el educador no debe empujar, con su hacer, al sacrificio de aquello que es más propio y singular del sujeto en aras de un ideal homogeneizante, sea político, religioso o cultural.

Pero tampoco consentir, con una actitud de indiferencia, al autosacrificio del sujeto, abandonándolo con sus objetos y consumido por ellos. Eso no deja de ser otra tiranía, la tiranía de los objetos a los que los más jóvenes están hoy especialmente expuestos.

El educador debe guiarse a partir de su deseo de educar, para ayudarles a realizar su presentimiento de hacerse mayores. Utilizando para ello todos los bienes culturales a su alcance y facilitándoles los vínculos y conexiones necesarias para poner en marcha sus propias invenciones, siempre junto a otros.

Cuanto más se identifica el sujeto al objeto de desecho y más se sacrifica como resultado de sus autoreproches, conscientes o inconscientes, más debemos hacer presente el deseo como enigma frente a esa certeza. Un deseo que vele ese sentimiento de mancha en su imagen y en su sentimiento de la vida, y le permita escribir otros destinos.

La pluralidad, la diversidad y la singularidad son valores y hechos a reivindicar y a preservar para que el deseo encuentre sus lazos y sus lugares. La única razón para el sacrificio —como hemos visto esta misma semana, en el atentado de Manchester tras un concierto para adolescentes[19]— es el odio al otro, el puro odio de la pulsión de muerte. El rechazo más radical al deseo, y a la alegría y satisfacción que implica compartirlo con otros.

19. (N. de la E.) El 22 de mayo de 2017 se produjo un atentado suicida en el Manchester Arena, durante un concierto de Ariana Grande, que causó 22 muertos y 116 herios.

Icaria Antrazyt

OTROS TÍTULOS

VANDANA SHIVA Y MARIA MIES
Ecofeminismo

EULÀLIA SOLÉ - NORBERT BILBENY
¿Un mundo mejor?

ANNA FREIXAS FARRÉ (ed.)
Abuelas, madres, hijas

CLARA VALVERDE GEFAELL
Desenterrar las palabras

MARISA SIGUAN Y MÒNICA RIUS (eds.)
Ex-Patria

CLARA VALVERDE GEFAELL
De la necropolítica neoliberal a la empatía radical

GENOVEVA SASTRE VILARRASA
Y MONTSERRAT MORENO MARIMON
Amor y política

Icaria Antrazyt
ANÁLISIS CONTEMPORÁNEO

Políticas del sufrimiento y la vulnerabilidad reúne diversos ensayos sobre vida y política a fin de poner en juego la potencia resistente de la vulnerabilidad humana y el no-poder-querer-más. Si los canales de gestión del sufrimiento y la vulnerabilidad (medicalización y psicologización, institucionalización, literatura de autoayuda, etc.) aspiran a reparar individualmente los desajustes del sujeto autoproductivo e imposibilitan su visibilidad, ¿es posible apropiarse de ese sufrimiento para convertirlo en un arma política? ¿Podemos hacer de la vulnerabilidad común una fuerza compartida? ¿Qué papel pueden jugar los profesionales del campo social y de la salud en la articulación de una «gramática política» capaz de abrir espacios de intervención colectiva? ¿De qué forma podríamos impulsar experiencias de politización del malestar social? Estas son algunas de las preguntas a las que intentan dar respuesta los autores de este libro desde perspectivas muy diversas. El objetivo es ofrecer algunas herramientas de análisis para orientar el trabajo social en torno al sufrimiento y la precarización de la existencia, promoviendo, a su vez, un sentido del compromiso que haga de la sostenibilidad de la vida el centro de la dignidad humana.

